فلاسفهٔ بزرگ

ارسطو

آندره کرسون

ترجمهٔ

کاظم عمادی

چاپ دوم

ناشر: بنگاه مطبوعاتی صفیعلیشاه

فلاسفهٔ بزرگ

ارسطو

تالیف : آندره کرسون

ترجمهٔ : کاظم عمادی



چاپخانه برادران فردین

زندگی

ارسطو بسال ۳۸۵ پیش از میلاد در استاگیرا[1] واقعه در تراس[2] بدنیا آمد. استاگیرا که شهرکوچکی درساحل شمالی دریای اژه است توسط مستعمره نشین‌های یونانی وظاهراً درمحلی که اکنون شهراستاورو[3] واقع است ساخته شد.

ارسطو هنوز خردسال بود که پدرش نیکوماك[4]، که پزشکی نسبتاً معروف ونوادهٔ اسکولاب[5] بود، درگذشت وبنا براحتمال بسرپرستی یکی از دوستان خاندانش بنام پروکسن[6] که در استاگیرا ساکن بود پرورش یافت. در هفده سالگی بآتن آمد تا بتحصیلات خود ادامه دهد. بسال ۳۶۷ هنگامیکه افلاطون از سیسیل بازگردید و دوباره درآکادمی بکار تدریس پرداخت ارسطو در بین شاگردانش از همه لایقتر بود و بقدری هوش وفراست ازخود نشان دادکه استاد هروقت درباره او سخن میگفت او را «عقل مدرسه» خود میخواند.

ارسطو پس از چندین سال تحصیل ناگهان رشتهٔ مراودت را با افلاطون گسیخت و چنانکه دیوژن لائرس نقل میکنند افلاطون در این باره گفته بودکه ارسطوبدولگدزده مثل کره اسبی که بمادرش لگدمیزند اما روایات دیوژن لائرس زیاد درخور اعتماد نیست و در این باره ظاهراً افسانه صرفی را از خود جعل نموده. مسلم است که ارسطو غالباً با افلاطون اختلاف عقیده پیدا میکرد ولی هرگز ازتقدیم احترام نسبت به استاد کوتاهی نکرده و همیشه از.وی خاطره ای آمیخته با حق شناسی

۱– Stagire ۲– Thrace ۳– Stavro ٤– Nicomaque
٥– Esculape ٦– proxène

داشت . چنانکه در « اخلاق » به نیکوماك مینویسد : «البته ترجیح دارد که ما توجه خود را بنیکی معطوف نموده و ببینیم این‌موضوع عبارت از چیست . بدیهی است این پژوهش هم کاری دشوار است چرا که دوستان ما فرضیه صوررا دراین باره دخالت داده‌اند وشاید بهتر آن باشد که برای نجات‌حقیقت عقاید شخصی‌خودرا فداکنیم بخصوص که ماخود نیزفیلسوف هستیم. میتوان بدوستان‌و بحقیقت هردو مهرورزید اما اخلاق‌حکم‌میکند که حقیقت را برتری دهیم . » و این سخن مفهوم همان ضرب‌المثلی است که میگوید : Am´cus plat › , seJ magisamica Veritas

« افلاطون نـزد من عـزیـز است اما حقیقت نزد من از او هم عزیزتر است » احتمال میـرود که ارسطو تا سال ۳۴۷ در آتن مـانده باشد و در آنجا مدرسه ای برای تدریس علم معانی و بیان تاسیس نموده که مسلماً شهرت بزرگی کسب کرده است .

بنا بگفتهٔ دیوژن‌لائرس ارسطو اندکی لکنت زبان داشت وچشم‌ـ هایش ریز و ساقهای پایش بسی لاغر بود و بجامه های زیبا علاقه ای وافر داشت. قدیمترین گراورها اورا با ریش دراز پرچین وشکن و بینی کمانی و سبیل آویزانی نشان میدهند.

ارسطو قدرت کار بی نظیری داشت چنانکه این معنی ازعده کتاب هائی که نوشته است واضح میگردد و برای کاستن ازمدت‌خواب وافزودن بمدت‌کار ، بهنگام خواب رفتن ، گلوله ای از برنز بدست میگرفت و آنرا بربالای طشتی‌میگذاشت تا وقتی گلوله برزمین میافتد صدای‌افتادن آن ویرا از خواب بیدار کند .

وی از بیماری معده رنج میبرد و برای تسکین دادن دردش‌همیشه

یك کیسه کوچك روغن گرم روی سینه‌اش میگذاشت .

از ۳٤۷ تا ۳٤۲ ارسطو آتن را ترك گفت شاید بدین منظور که ابتدا بعنوان سفیر رسمی بنزد فیلیپ که بر تخت سلطنت مقدونیه نشسته وتقریباً با وی دوست بود برود و بعد با شاگردان دیگر افلاطون مانند گزنوکرات[1] در الیود[2] بنزد هرمیاس[3] جبار آتارنه[4] رفت . اینشخص هنگام تحصیلش در آتن با او آشنا شده بود و از آمدن ارسطو بدربارش بسی خوشوقت گردید .

ارسطو تا مرك هرمیاس در دربار او بماند . هرمیاس بین دو دولت مقتدر روزیعنی مقدونیه و ایران گرفتار شده ودائماً با اینیا باآن درحال نزاع‌میبود . تا اینکه بدست مانتور[5] سردار یونانی ،که در خدمت ایران بود، غافلگیرواسیر گردید و باردشیرتحویل‌شد وبدستور اوخفه‌اش کردند ارسطو از اینمرك غم انگیز بغایت متأثر گشت و احساساتش را بصورت مناجاتی خطاب بتقوی بیان نمود :

«ای تقوی : هرچندکه بدست آوردن توبسی‌دشوار است وهرچند توگرانبهاترین گوهری هستی که هرکس ممکن است آرزو کند ، توبسی زیبائی ای باکرهٔ جوان و بخاطرتواستکه یونانیان مرك راحقیرمیشمارند و بزرگترین بلایا را بجان میخرند . تو روحها را از یك ثمره جاودانی که عالیتر ازطلا است وبهتر از رشته‌های خویشاوندی وبهتر ازشیرین‌ترین خوابهاست آکنده میسازی . وبعشق زیبائی تو است که مردی ازآتارنه ، که شهرتش بکارهای نمایانش بود زندگانی خود را فدا نمود ارباب

۱– Xènocrate ۲– Eliode ۳– Hermias ٤– Atarné
٥– Mentor

انواع ، دختران منموزین[1] ، نام اورا جاودانی خواهند ساخت .»

این مناجات بعدها بمنزلهٔ یك عمل مخالف مذهب تلقی گشت و اسباب زحمت ارسطو را فراهم کرد .

هرمیاس دختر یا دختر برادری از خود باقی گذاشت که ارسطو با او زناشوئی کرد وچون در آتارنه خود را ایمن نمیدید به میتیلن[2] رهسپار شد و تا ۳٤۲ در آنجا بماند. آنگاه بدعوت فیلیپ بمقدونیه رفت تا تربیت فرزند او اسکندر را عهده دار گردد .

این شاهزاده سیزده ساله بود و ارسطو هم خودرا مصروف آن نمود تا صفات میانه روی وفرزانگی راکه بنظر او از صفات اصلی یك شهریار میبود در او تقویت بخشد . و خیلی احتمال دارد که در همانوقت «رساله سلطنت » راکه بکلی از دست رفته ، برای تربیت شاهزاده نوشته است . اسکندر باستاد خود علاقه وافری داشت واین علاقه را تا هنگامی که به جانشینی پدر بر تخت نشست ازدست نداد ومراتب حقشناسی خودرا ابراههای مختلف وبخصوص بافراهم آوردن تسهیلات در کارهای او بدوابراز میداشت. پلین[3] گزارش میدهد که اسکندر دستورداد برای اوازآسیا تمام حیواناتی راکه مورد توجه‌اش بود بیاورند و در نتیجهٔ این دستور ارسطو توانست کتابهای خود را دربارهٔ « طبیعت حیوانات » برشتهٔ نگارش درآورد ولی هر چند محبتی که اسکندر نسبت باستادش ابراز میداشت از حد فزون بود باندرزهای او زیاد اعتنا نمیکرد .

«گوئی باین شاهزاده ارث عجیبی رسیده و آن تکبر بیحدوحصر

---

۱ — Mnèmosyne دختر اورانوس ، الهه حافظه و مادر ارباب انواع

۲— Mitylène ۳— Pline

ومیل بارزی است باینکه خودرا در ردیف خدایان در آورد.» ازاینروی هنگامیکه اسکندر بسال ۳۳۵ روانهٔ فتح آسیا گردید ارسطو وظیفهٔ خودرا انجام یافته تلقی کرد وباو پیشنهاد کرد که نوه‌اش کالیستن[1] رابعنوان مشاور جانشین خود سازد واسکندر این پیشنهادرا پذیرفت وچون ارسطو که بخوی و طبیعت شاگرد دیرین خود آشنائی داشت بکالیستن سفارش کرد که در حرفهای خود جانب احتیاط را رعایت کند، لیکن او نتوانست از مدافعهٔ آشکارا ازسیاست اتحادیونانی، بهنگامیکه اسکندر تحت تأثیر خصوصیات آسیائی قرار میگرفت، خود داری کند و همین بی احتیاطی باعث شد که بمرك محکوم گردد و بنا بگفتهٔ دیوژن لائرس بکام حیوانات افکنده شود.

ارسطو اسکندر را ترك گفته ودرسال ۳۳۵ رهسپار آتن گردید. در آنوقت تدریس عقاید افلاطون در آکادمی توسط گزنوکرات ادامه داشت. ارسطو هم مدرسه ای نزدیك معبد آپولون لیسین[2] تاسیس نمود و نام مکتب لیسه[3] بهمین مناسبت بوی منسوب گردید و چون ارسطو در حال گردش بشاگردانش درس میداد بهمین جهت نام مشائی یا پریپاتتیسین[4] که بزبان یونانی بمعنی گردشگاه است به پیروان او داده شد. تدریس ارسطو شامل دو رشته از دروس میبود. صبحها از مسائل کاملا نظری بحث میکرد و دروس او کاملا علمی ومخصوص شاگردانش بود.

و عصرها بگروه بیشتری تدریس میکرد و مسائلی که مورد بحث قرار میداد بیشتر نزدیك بفهم عموم میبود و بخصوص فن خطابه در آن میان جای بزرگی داشت و این تدریس مخصوص مردم عادی بود.

۱– Callisthène ۲– Apollon Lycien ۳– Lycée
٤– Péripatéticiens

در مدت دوازده سال ارسطو بافاضه و تدریس اشتغال داشت اما قدرت کارش بقسمی بود که باز هم فرصت داشت کتابهای متعددی تقریباً درکلیه رشته های معارف بشری نوشته ومنتشر سازد .

بمرگ اسکندر (۳۲۳) هوا خواهان مقدونیه جان و مال خود را ازطرف حزب ملی آتن که بریاست دموستن[۱] بود معروض خطر دیدند ارسطو هم که طرفدار مقدونیه بود متهم به بیدینی گشت واورا سرزنش میکردند که مناجاتی بیاد هرمیاس تنظیم نموده است در صورتیکه چنین افتخاری ویژهٔ خدایان است . فیلسوف‌ما بی آنکه منتظر نتیجهٔ محاکمه‌ای شود که حتماً بمحکومیت اومنتهی میگشت آتن را ترك گفته بکالسیس[۲] واقع در جزیره اوبه[۳] عزیمت کرد و در همانجا یکسال بعد در ۳۲۲ در ۶۳ سالگی با قرب احتمال بمرض معده که تمام عمرش از آن در عذاب بود در گذشت .

ارسطو یك دختر بنام پیتیاس[۴] همنام زنش ویك پسر بنام نیکوماك همنام پدرش از خود باقی گذاشت . دیوژن لائرس یك قسمت از وصیت نامه اش را برای ما نقل کرده وفیلسوف در آن نه تنها از آرزوهای خود دربارهٔ فرزندانش سخن میگوید بلکه از تمام کسانیکه در نزد او بسر برده اند یادکرده وبا بذل و بخشش میکوشد که زندگانی آنها را قرین رفاه سازد : « نباید هیچ یك از کودکانی را که در خدمت من بوده اند بمعرض‌فروش گذارند ، من اینکار را منع میکنم وباید از آنها نگاهداری نمایند و وقتی‌بسن‌رشد رسیدند بپاداش‌خدماتیکه انجام داده‌اند آزادشان سازند. برای «سیمو» گذشته ازپولی که من برای خرید یك غلام باوداده‌ام

۱— Démosthènes ۲—Chalcis ۳— Eubée ٤— Pythias

باید غلام دیگری بخرند وپول بیشتری باو بدهند .... تصویر مادرم را نیز در معبد دمتر[1] در نمه[2] نصب نمایند . . . »

جسد ارسطو در استاگیرا دفن گردید و بنا بخواهش اواستخوان‌های زنش پیتیاس را نیز درقبرش گذاشتند.

چنین بود نکات تقریباً مسلم زندگانی این فیلسوف، بزرگترین فیلسوفی که عمیقترین نفوذ ها را درسیر تحول فکری بشر دارا بود.

۱– Déméter ۲– Némée

فلسفه

I ـ چیزیکه تفسیر عقاید افلاطون را بخصوص دشوار میسازد اینست که دروسی که او بشاگردانش یاد میداده ازمیان رفته وفقط مکالماتی که برای عامه نوشته است از او بجا مانده وچیزیکه تفسیرعقیدهٔ ارسطو را نیز بخصوص دشوار میسازد موضوعی مشابه ولی معکوس آنست . ما میدانیم ارسطو تألیفاتی درخور فهم خوانندگان عادی نوشته وحتی میدانیم که این تألیفات حشو و زوائدی نیز داشته لیکن این تألیفات همه ازمیان رفته و آنچه برای ما مانده است مقداری یاد داشتها[1] است که ارسطو برای خودش برداشته ودروسی است که برای تدریس تهیه نموده وحتی منشآت کم و بیش مغلوطی است که از شاگردانش بما رسیده و نتیجه آنکه یک رساله کامل از او در دست نمیباشد بلکه کومه ای از قطعات پراکنده که دربارهٔ موضوعات مختلف بحث میکندو شرح و بسط هائی که ناگهان قطع میگردد و شمارش موضوعاتی که باید مورد مطالعه قرار گیرد ومورد مطالعه قرار نگرفته ازاو در دست است و خلاصه آنکه این یادداشتها را یا باید بقایای بنای بزرگ منهدم شده ای بدانیم ویاکومه‌ای ازمصالحی که بکمك آنها بنا میبایستی ساخته شود و باید بر این جمله بیافزائیم که در هرلحظه انسان ناگزیر باید ازخود بپرسدکه : آیا تألیفی که من میخوانم از خود ارسطو هست یا نه ؟ تمام آن از ارسطو است ؟ یاقسمتهائی از آن تراوش فکر او است ؟ و هر نظری که انسان در این باره اتخاذ کند هرگز نمیتواند کاملا بصحت آن مطمئن باشد .

بازهم مطلب کامل نیست .ارسطو نابغه عجیبی است لیکن مغلق گو

و قلمبه پرداز است و خوش دارد بمباحثات پیچیده بپردازد و کنایات مبهم ونا مفهوم بکار برد و باستدلالهائی مبادرت ورزد که معلوم نیست مقصودش سفسطه وفریب دادن نباشد و دوست دارد فرمولها بقسمی رویهم انبار شوندکه بکلی صورت معما بخودبگیرند . وچون دامنهٔ فضلش وسیع است گاهی دربارهٔ این فرمولها با ذکر نام واضعین آنها بحث میکنند ولی غالباً هم ذکری از آنها نمیکنند و عقاید مختلفی را با فرض اینکه همه به آن عقاید آشنا هستند مورد بحث و انتقـاد قرار میدهـد و همهٔ این نکات باعث میشودکه با وجود مفسرین جدید و قدیم ، انسان در موقع خواندن آثار ارسطو درست مطمئن نیست که آیا بفکر وعقیدهٔ واقعی او دسترسی پیدا کرده است یا نه ؟

موضوع‌را ازجنبهٔ دیگری بررسی کنیم : ارسطو روحی بسیارعالمانه ومتبحر داشته وهمه چیز توجه اورا بخود جلب میکرده و بیشتر ازهر کس درعصرخودش گفته هایش متکی بمدرك و دلیل بوده و راجع بهمه چیـز نظرات شخصی خاصی داشته و با اینکه تا هنگام مرگ افلاطون شاگرد او بوده در اساسی‌ترین قضایای فلسفی با او مخالفت ورزیده و چه درمنطق وچه درعلم مابعدالطبیعه ، چه درطبیعیات وچه درعلم اخلاق وچه درسیاست ازخود بدعتهائی گذاشته است. وکلامی‌راکه بدومنسوب است ومیگوید: «افلاطون نزدمن‌عزیزاست، اما حقیقت نزدمن ازاوهم عزیزتر است» اگر هم بتمامه ای رعایت نمیکرده لااقل بطور وضوح مبین‌رفتارهمیشگی‌اش می‌باشد .

بطور کلی آثار او بصورت مجموعه ای از قطعات در هم بر هم و پراکنده است اما همین قطعات پراکنده جهان را بتمامه دربرگرفته‌است

ودر آنها همه چیز دیده میشود ازفرضیه‌ای راجع بخدا تا نظراتی دربارهٔ نظم ونسق سیاسی وتدبیر منزل وملاحظاتی ازمنطق ونجوم وعلوم طبیعی وحتی جمال شناسی و وقتی انسان بعناوین کتابهایش مراجعه میکند باین نکته بهتر پی میبرد.

طبعاً با صحایف معدود این کتاب غیر ممکن است دربارهٔ چنین اثر عالی و با عظمتی بتوانیم شرح و بسط کاملی بدهیم پس ما سعی میکنیم لااقل نکات برجستهٔ آنرا بیرون کشیده و دورنمائی شبح مانند ازافکار او بدست دهیم. وقتی خوانندگان باین نکات برجسته و استخوان بندی عقیدهٔ او آشنا شوند امیدواریم که برای مطالعه درقسمت های مختلف آن بخوبی آماده گردند.

II ـ افلاطون برای توجیه و تعلیل جهان لازم میدید که بپاره ای فرضیات متوسل شود و در آثاریکه برای عامه نوشته بوجود خدا اعتراف کرده است و این خدا بعقیدهٔ او فرشته یا «خدای مباشری» را مأمورساختن وآفریدن دنیا درتحت نظرخود نمود. این خدای مباشرمثل یك مجسمه ساز دست بکار آفرینش شد وچون معمولا مجسمه ساز اولا مدلی که از او الهام میگیرد وثانیاً ماده‌ای که با آن «جسمه» رامیسازدلازم دارد خدای مباشر نیز مانند مجسمه ساز بنا بشرحی که افلاطون درمکالمهٔ «تیمه» نوشته است دونوع اشیاء را در اختیار دارد: یکی مجموعهٔ صور را که منظور نمونه های اشیاء ممکنه، اشیاء ریاضی، اشیاء طبیعی تحقق یافته و اشیاء طبیعی تحقق پذیر و اشیائی است که بواسطهٔ هنر انسانی قابل نظم و ترتیب است و دیگر یك ماده بیشکل. وقتی خدای مباشر بدینگونه مجهز گشت برروی صور نظر میاندازد و در ماده بتقلید ازآنها

آنچه راکه در آنهامییابد تولید میکند چنانکه مجسمه ساز برروی‌مدلش نظر میاندازد و مرمر را از روی آن میتراشد. اینها نکات اصلی بود که ما درکتاب افلاطون بتفصیل مورد بحث قرار دادیم.

نکاتی که درس آن فلسفهٔ محرمانه ای پنهان بود که ارسطو بدان آشنائی داشت و خود در اطراف آن شرح و بسط نمیدهد ولی ب‌ْ زی‌که غالباً برای ما تاریك ومبهم است ازآن انتقاد میکند.

افلاطون در این فلسفه شباهت اشیاء فردی را بوسیلهٔ « بهرمندی » این اشیاء ازیك نمونه واز یك صورت توجیه میسازد.

این طرز تفکر را ارسطو مطلقاً مردود میداند ومیگوید برخلاف آنچه‌که افلاطون معتقد است نمونه‌هائی از اشیاءقائم بذات وجود ندارد و اشیاء جزئی هرگز تقلیدی از روی این نمونه ها نیستند و بوسیلهٔ بهرمندی آنها از صور توجیه نمیگردد. مباحثه دربارهٔ این مسائل یکی از اشتغالات مورد علاقهٔ ارسطو است و دلائل بر علیه فرضیه صور افلاطونی را زیادتر کرده و مهمترین آنهارا ما در اینجا مورد بحث قرار می‌دهیم.

دلیل اول آنکه هیچ تجربه ای بما نشان نمیدهدکه کدام انسانی قائم بذات انسانهای جزئی را بوجود آورده و یا از کدام درخت بلوط قائم بذات درختهای بلوط جزئی ناشی شده. بلکه تجربه چیز دیگری بما میآموزد و آن اینست که انسان جزئی هست که انسان جزئی را به وجود میآورد و درخت بلوط جزئی هست که درخت بلوط جزئی را تولید میکند. «پله است که ریشه ومنشاء آشیل میباشد و پدر تواست که ریشه ومنشأ تواست» پس فرضیه افلاطونی بهیچرو باتجربیات‌ماوفق نمیدهد.

اکنون موضوع‌را از جنبهٔ عامیانهٔ آن مورد بررسی قرار دهیم واز اینجنبه نیز می‌بینیم که این‌فرضیه برقیاس‌غلطی بناگردیده البته این نکته صحیح است که مجسمه ساز بطورکلی از روی یك نمونه ای که خارج از او وجود دارد کار میکند . اما هنگامیکه یك صنعتگر مثلا میزی را میسازد آیاکامیابی در این کار نیاز بنمونه ای خارج از وجود خودش‌دارد؟ یك تصویرذهنی هم برای او کافی‌است پس چرا آفریدن جهان را مستلزم وجود صور آنهم بصورت حقایق مادی بدانیم ؟کسی که کاری‌انجام میدهد آیا برای انجام آن احتیاج داردکه چشمها را بر روی صور بدوزد ؟

اما اغلب افلاطونیان دیگر ازتقلید سخن نمیگویند و در نظرآنها صور بعنوان «نسخه هائی» هست و میگویند اگر موجودات دیگر مانند آن صور هستند از اینجهت است که از آنها «بهره یافته اند . » ارسطو دراین‌باره اظهار میکندکه « اینها استعمال کلماتی خالی‌از معنی‌وبکاربردن استعاراتی شاعرانه است . »

. و درواقع همینکه انسان درمعنی بهره‌مندی بررسی میکندگردابی از اشکالات در برابر او دهان باز میکند .

افلاطونیان بـرای توجیه شباهتهای افراد ما را دعوت بقبول این موضوع نموده اندکه آنها از یکصورت « بهـرمند شده اند » و من باب مثال میگویند اشیاء گوناگون سفید بهم شبیه نیستند مگراز جهت آنکه همه ازرنگ سفیدی بهره یافته اند . اماچگونه چنین‌عقیده ای را میتوان پذیرفت و در عین حال جدائی افراد را ثابت دانست ؟ اگر همه شبـاهت خود را بیکدیگر ببهرمندیشان از یکصورت مدیونند پس باید اینصورت بوجود آورندهٔ ذات آنها باشد. ولی اگر همه دارای یك ذات ویکجوهر

هستند تکثر آنها دیگر از بین میرود ودیگر موجود واحدی بیش نخواهند بود. شاید برای اجتناب از این نتیجه، جدائی جوهرها وافرادرا بمیان کشند پس با این فرض چگونه باز ممکن است از بهرمندی صحبت کرد و باز ماگرفتار این عقیدهٔ تقلید که معایب آنرا گوشزد کردیم میشویم.

دلیل دیگر بر رد این عقیده آنکه اگر شباهت های افراد را جز بوسیلهٔ بهرمندی مشترك آنها از يك صورت توجیه نتوان کرد، چرا هر فردی از چند صورت نباید بهرمند شده باشد؟ چطور ممکن است مثلا يك فردانسانی را توجیه نمود بی آنکه درعین حال ازحیوان دوپا و از حیوان چند پا و غیره، بهره نیافته باشد؟ وما در اینصورت مجبوریم که هرفردی را تحت اطاعت گروهی ازصورتهای عجیب وغریب درآوریم که هیچکس نخواهد توانست بگوید چگونه وازچه روی این صورتها تشکیل واحد را میدهند.

باز دلیلی از این بهتر: بما میگویند نمیتوان دریافت برای چه سقراط وکالیاس بهم شباهت دارند اگر نپذیریم که هردو آنها از صورت انسان قائم بذات بهرمند هستندولی آیا بعواقب چنین داعیه‌ای اندیشیده‌اند؟ البته شباهتی بین سقراط و انسان قائم بذات وجود دارد همانطور که بین سقراط و کالیاس چنین شباهتی موجود است. پس این شباهت را چگونه توجیه کنیم اگرسقراط وانسان قائم بذات هردو ازيك انسان سومی بهرمند باشند که تنها وجود او خواهد توانست خصوصیات مشترك آنها را بما بفهماند؟ واین انسان سوم نیز بنوبهٔ خود مثلا بانسان قائم بذات شبیه خواهد بود. پس لازم میآید که برای توجیه این شباهت نیز بنوبهٔ خود بفرض جدیدی از همان قبیل پرداخت. وآیا در کجا رشته این تسلسل خاتمه

خواهد یافت ؟

خیر ، مسلماً عقیدهٔ صورصراحتی راکه افلاطون در آن میدید فاقد است . هواخواهان آن تقریباً وضع « کسی را دارند که میخواهد عـدهٔ معدودی از اشیاء را بشمارد و چون مطمئن است از عهده بر نمیآید بر تعداد آنها میافزاید تا شمارش خودرا بهتر انجام دهد . » آنها نیز بردنیای محسوسی که ما میشناسیم دنیـای نا محدودی از صور را که نمیشناسیم میافزایند و آیا با اینکار مجموعهٔ اشیاء بیشتر قابل درك ذهن میگردد ؟

البته موضوع علم چیز مبهم و نامعین است ولی همین مبهم ونا معین یك حقیقتی دارد که خاص او میباشد لکن در هرصورت از خود اشیاء جدا نمیباشد همانطور که هاملن خاطر نشان میسازد «صورتهای قابل‌درك بالقوه در صورتهای محسوس وجود دارند و هیچ چیز نیست که برکنار از اشیاء محسوس وجود داشته باشد . » موضوع علم چیزی است که وجود دارد و این موضوع چنین معنی نمیدهد که این جیز در یك دنیای ادراك مقدم بر این دنیای افراد که حواس ما بر ما کشف میکنند و خارج از او هستند وجود دارد .

باری فرضیه مثل افلاطونی، بیفایده وپر از اشکالات لاینحل است .

پس ارسطو بما توصیه میکند که از این فرضیه روی بگردانیم و دیدگان را بسوی تجربه متوجه سازیم . آنچه تجربه بر ماکشف میکند واضح و روشن است و آنچه وجود دارد گروه بیشماری از افراد است و هیچ چیز بجـز افراد وجود ندارد . و این افراد بعضی بیجان و پاره ای جاندارند و دربین خود توالد وتناسل کرده اعقاب وسیعی بوجودمیآورند و باز تکرار کنیم که انسان جزئی است که انسان جزئی را تولید میکند

و وجود جوهری همان وجود فردی است و نباید آنرا در جای دیگری جستجو کرد .

و ارسطو هر دم باین حقیقت باز میگردد و میگوید هر فرد را ممکن است از ده صورت مختلف مورد بررسی قرارداد و این ده صورت را ارسطو «مقولات» نامیده است ودرواقع راجع بفرد میتوان گفت که وجود دارد (جوهر) و در یك مکانی هست (این) و در یك لحظه ای هست (متی) و پاره ای صفات دارد (کیف) و در کمیتی هست (کم) و پاره ای روابط با دیگران دارد (اضافه) و نشسته یا خوابیده است (وضع) و تحت بعضی تأثیرات است (انفعال) و برخی اعمال انجام میدهد (فعل) و پاره ای تملکات دارد (ملك) و هر کس فرد را از این جنبه های مختلف مورد بررسی قرار دهد از او شرح و بسط کاملی دارد .

اما داشتن شرحی از افراد کافی نیست . بلکه توضیحی براین شرح لازم است وما حقیقتاً چیزی را نخواهیم‌شناخت مگر هنگامیکه پی بعلتهای آن ببریم پس به بینیم رشته عللی که هرواقعیت فردی بدان وابسته است کدامند ؟ ارسطو این علل را بچهار نوع تقسیم میکند که عبارتند از علت مادی ، علت صوری ، علت فاعلی و علت غائی و این علل بآسانی در اشیاء مصنوع انسانی شناخته میشوند و همین علل را منتهی گاهی با اندکی اشکال در محصولات طبیعت نیز باز میبابیم .

علت مادی عبارت ازچیزی‌است که شیئی‌با آن ساخته میشود. نخست یك شیئی مصنوع انسانی مثلا مجسمه مفرغی را در نظر بگیریم . مفرغ علت مدی مجسمه است . حال یك محصول طبیعت ، مثلا درخت زیتونی را مورد توجه قرار دهیم . چوب این درخت علت مادی آنست . پس علت

مادی دریك فرد کدامست ؟ در درجه اول اصل عرضهائی است که بوسیلهٔ آنها هرفردی ازافراد همنوع خود متمایزمیگردد. ممکن است مجسمه‌های مختلفی از یك نمونه قالب ریزی کرد ولی بـا اینحال مجسمه ها هیچیك بهم شبیه نیستند و این عدم شباهت بعلت مـادهٔ آنهاست . همینطوریك درخت زیتون با درخت دیگری تفاوت ندارد مگر در چوب کم و بیش فراوان ،کم و بیش وزین ، و کم و بیش شکننده . از یك نظر دیگرماده بایستی یك قوه تلقی شود . چه در واقع مـاده « مستعد قبول یك صورت است » و آنهم نه یك صورت بلکه چندین صورت . از یك مرمر ممکن است یك مجسمه ؛ یك میز ویك طشتك ساخت ولی با اینهمه توجه داشته باشیم که بعضی مواد برای بعضی صورتها درست نشده اند و مثلا نمیتوان « یك اره را با پشم » درست کرد و ازطرف دیگر برخی مواد ظاهراً میل ببعضی صورتها دارند مثال مادهٔ نطفهٔ نباتی وحیوانی ، پس گوئیم: «وجود بالقوه ، ماده است زیرا ماده چیزیست که بتواند یکی از دو چیز مخالف بشود . » ومسلماً وجودی هست که عاری از ماده است و او « فعل‌مطلق » وذات خدا است ولی افراد حقیقی که فعل مطلق نیستند همه دارای علت مادی معینی هستند .

علت صوری «قالب» و «جوهری» است که وقتی بماده متصل گردید علائم مشخصه ای راکه در تمام افراد همنوع دیده میشود بوجود میآورد. علت صوری یك مصنوع انسانی مثلا مجسمه مفرغ همان تصوری است که مجسمه ساز ازشکلی که بمجسمهٔ خود خواهد داد و از اندازه ها و زست آن نزد خود درست میکند علت صوری یك شیئی‌طبیعی مثلا همان درخت زیتون صورتیستکه در همهٔ درختهای زیتون از حیث شکل تنه ، شاخ و

برگ، گلها و میوه های آنها دیده میشود پس این علت صوری چیست ؟ چندین نفر از مفسرین خواسته‌اند چنین تفسیر کنند که «صورت»[۱] ارسطو همان «صورت مثالی»[۲] افلاطون است که از آسمان بزمین افتاده در واقع ارسطو وجود مجزای یك درخت زیتون قائم بذات و یك سگ قائم بذات، یك انسان قائم بذات را که ازروی آنها درختهای زیتون، سگها و آدمها خلق شده یا بهره یافته باشند انکارمیکند. اما درهر درخت زیتون صورت درخت زیتون جاودانی و در هرسگ و در هر آدم، صورت سگ و صورت آدم جاودانی وجود دارد. لکن هرصورتی، مثل صورت مثالی افلاطون دارای صفات تغییرناپذیری است و شامل مجموعه ای از صفات اصلی میباشد. و این صفات بطور سلسله مراتب مرتب شده اند، مثلا صورت انسان اولا شامل بعضی صفات نوعی، صفات حیوانی، ذوفقار، پستاندار وغیره میباشد و ثانیاً شامل بعضی صفات مختصه از قبیل داشتن دو دست و دارا بودن قوهٔ نطق و بیان و واجد بودن عقل است و در همین صفات مختصه نیز سلسله مراتبی وجود دارد و بهمین جهت است که صفت اصلی انسان واجد بودن عقل است و مهمترین خواص او از همین عقل سرچشمه میگیرد پس وقتی میگوئیم بشر حیوانی منطقی است اورا درست تعریف کرده ایم، بهمین جهت استکه جوهر حیوان منطقی در یك فرد ظاهر میشود که آن فرد انسان است. « این جا یك خانه است. چرا؟ زیرا فلان خاصیت در آن دیده میشود که جوهر خانه است و بهمین علت استکه فلان شخص وفلان جسم، فلان یا فلان چیز است » پس ما درعلت صوری یك « صورت جوهری » می بینیم که چون بماده ای متصل گشت خود را

۱– Forme ۲– Idée

چنانکه هست بوجود میآورد . «پس واضح است که درموجودات اولیه ، موجودات قائم بذات ، هــر موجود و صورت جوهــری هر موجود فقط یك چیز است .» وشناختن یك موجود بالمآل «شناختن صورت جوهری» آنهم هست .

علت فاعلی عبــارت از مجموعهٔ اعمالی است که اثــری را بوجود میآورند ، این علت منشاء حرکت است ؛ علت فاعلی یاك چیزساخته شده مانند مجسمهٔ مفرغ مجموعهٔ ژستها و حرکاتی استکه بوسیلهٔ آنها مجسمه ساز مجسمهٔ خود را طرح ریزی کرده ، قالب آنرا تهیه نموده و مفرغ را ریخته است . هرشیئی طبیعی نیزهمینطور محصول یکعده علل فاعلیه است که از دور یانزدیك درایجاد آن شرکت نموده‌اند، همانطور که جفتگیری پدر و مادر علت فاعلی فرزندان است و از اینجا نسل در نسل یك رشته اتمام پذیر از افراد درست میشود که همه علت ایجاد یکدیگر هستند و این رشته تشکیل زنجیری را میدهــد که بطور نــا محدود در گذشته امتداد دارد .

علت غائی مقصدی استکه بخاطر آن هرچیز وهرفعلی بوجود آمده این مقصد را ما در اشیاء ساخته شده میابیم . مجسمه ساز مجسمه اش را خواه بخاطر سود و خواه بمنظور کسب افتخار و خواه برای ایجاد یک اثرزیبا وهنری میسازد و ما این علترا در اشیاء طبیعی نیز میابیم. اگردانه درحفظ حیاط خود میکوشد برای تولید یکدرخت زیتون ، یك سگ و یا یک آدم است وبعبارت دیگر برای حفظ و توسعه و غلبهٔ یك صورت مفروض در یك مادهٔ معین است. باین جهت علت غائی علت فاعلــی است آیــا مجسمه سازیکه مواد لازم را تهیه می بیند و مدتی فکر میکند و

حرکاتی را که منجر بساختن مجسمه میشود انجام میدهد منظور معینی برای خود درنظر نگرفته است ؟ و آیا بهمین علت نیست که دانه در تولید یکصورت معین در یك ماده میکوشد ؟ بهمین جهت فعل علت وجودی وسایلی استکه بدون آنها فعل بوجودنمیآمد. حیوانات برای اینکه ببینند چشم دارند و برای اینکه بشنوند گوش دارند و برای اینکه بتوانند اعمال مختلفه را انجام دهند دارای اعضای مربوطه هستند.

اکنون هر گاه دربارهٔ علل مادی ، صوری ، فاعلی وغائی تأمل کنیم خواهیم دیدکه علل حقایق مهمی را برما فاش میسازند.

۱) نخست اینکه متیوان تا اندازه‌ای بعضی از این علل را دربعضی دیگر مستهلك نمود . علت صوری و علت غائی خیلی کم با هم اختلاف دارند . علت غائی که در فلان درخت زیتون ، در فلان سگ ، در فلان اسب ، در فلان آدم بظهورمیرسد آیا حفظ وتوسعهٔ صورت همان درخت زیتون ، سگ ، اسب ، آدم در یك مـاده معیـن نیست ؟ پس صورت و غایت بستگی‌خیلی نزدیك بهم دارند. وعلت فاعلی نیزهمان حال را دارد. زیرا حرکت دریك طبیعت مفروض بچه منظور است ؟ آیا برای این نیست که در یك ماده معین صورتی راکه در خور آن است بوجود آورد؟ ماده چیزی بجز قوهٔ قبول و اخذ یك صورت معین نیست و اگر متحرك است برای اینستکه قوه ای راکه بدینسان در خود دارد بصورت فعل در آورد پس بالاخره فرد بخصوص بدودسته از علل بستگی دارد یکی ماده که در آن حرکت تولید میشود و دیگری صورت که ایجاد آن در ماده بوسیلهٔ علل فاعلیهٔ غایت این‌حرکت است . در نتیجه فرد یك کل و یك امتزاج از ماده و صورت است . این ماده و این صورت را مسلماً ممکن است در

نتیجهٔ انتزاع ازهم جدا نمود. و این دو درحقیقت در تمام افرادیکه دنیا از آنها تشکیل شده سخت بهم متصل هستند.

۲) سپس ارسطو بصراحت اظهار میدارد که دنیا جاودانی است. و آغازی نداشته وانجامی هم نخواهد داشت پس اگر بخواهیم سررشتهٔ علل فاعلیه ایکه ظهور یکفرد مفروض بدان بستگی دارد بدست آوریم منطق حکم میکند که این رشته مثل خود دنیا است و بی جهت درپی آغاز آن هستیم.

۳) هرگاه بکتاب سوم طبیعیات ارسطو رجوع کنیم می‌بینیم که او بچهار صورت حرکت بمعنی کلی تغییر قائل است: یکی انتقال از عدم بوجود که باآن انتقال ازوجود بعدم معارضه میکند ودیگر تغییردر کیفیت مثل تغییر رنگ و سه دیگر تغییر در کمیت مثل گیاهی که درحال نمو است وچهارم انتقال از وسط فضا مثل حرکت در خط مستقیم. اما اگر بکتاب پنجم همان طبیعیات و فقرات دیگری از کتاب ما بعدالطبیعهٔ او رجوع کنیم میبینیم که عقیدهٔ او با آنچه درپیش گفتیم اندکی فرق دارد انتقال ازعدم بوجود و از وجود بعدم بطور مسلم جزو حرکات شمرده نمیشوند چه لازمهٔ حرکت وجود یك ماده میباشد. و حرکت «انتقال یك ماده است از حالتی بحالت دیگر»، پس آخرالامر بیش از سه نوع حرکت وجود ندارد حرکت در کمیت و حرکت درکیفیت و حرکت در فضا و حرکت اخیر دررأس تمام حرکات واقع است وحرکات دیگر وابسته بآن هستند وقتی اینموضوع ثابت شد گوئیم هرچیز که دربارهٔ دنیا صدق کند دربارهٔ حرکت هم صادق است: «غیر ممکن است که حرکت آغازی داشته و یا انجامی داشته باشد. حرکت جاودانی است.»

٤) حال باید دید که آیا مجموعهٔ علل و مجموعهٔ حرکات بدون علت و سبب هستند بطوریکه روح درسیر خود برای کشف علت جهان محکوم باینست که بطور لایتناهی در یك حرکت قهقرائی گمراه شود ؟ بعقیدهٔ ارسطو هیچ اشتباهی بالاتر ازچنین اعتقادی نیست .

برای کشف علل و بخصوص برای کشف علت حرکت باید در یکجا توقف کرد ودرغیر اینصورت علت هیچ چیز بطور قطع کشف نخواهد شد فقط باید دید درکجا توقف باید کرد ؟

پاسخ این پرسش را تفکر دربارهٔ حرکت خواهد داد . اگر علت یك حرکت‌را بوسیلهٔ حرکت دیگری تعلیل کنیم لازم میآید که اینحرکت دوم را هم بوسیلهٔ حرکت سومی تعلل نمائیم و این حرکت سوم را هم بوسیلهٔ حرکت چهارم و همینطور این رشته را تا بی‌نهایت امتـداد دهیم پس اگر بخواهیم تعلیل قاطعی بدست آوریم باید در مجموعهٔ حرکات نه تأثیر یك « محرك متحرك » بلکه یك « محرك غـیر متحرك » و خلاصه « یك محرك ساکن » را ببینیم .

لیکن ما حالتی‌را میشناسیم که در آن حالت حرکت بطورمحسوس بوسیلهٔ عمل یك محرك ساکن تولید میشود و آن محرك عشقی است که بواسطهٔ زیبائی پدید آمده باشد. کسی که عاشق‌است بطرف معشوق کشیده میشود زیرا که معشوق او را بجانب خود جذب میکند . لکن معشوق نه تنها برای تحریك عاشق حرکتی بخود نمیدهد بلکه امکان بسیار دارد که از وجود او هم بی اطلاع باشد . اینست تصویری که بزعم ارسطو فهم علت حرکاتی که دنیا را بحرکت میآورند میسر میسازد و چون چنین حرکاتی وجود دارد پس باید محرك ساکنی هم وجود داشته باشد که همه

بدو بستگی دارند و این محرك خدا است .

فقط باید مواظب بود که دربارهٔ طبیعت خدای ارسطو اشتباه نکرد خدای او خالق و آفریدگار جهان نیست وحتی این دنیارا نمیشناسد زیرا روح او آلوده باندیشه راجع باشیاء پست نمیگردد. خدا «فعل مطلق» وبکلی منزه از ماده است اوفکر است ولی فکری است که کاملا ومطلقاً بخود متوجه است . زیرا فکر یزدانی نمیتواند دربارهٔ چیزی بیاندیشد « مگر آنکه دربارهٔ هرچه که عالیتر و ملکوتی تر است . » یعنی دربارهٔ خودش. و نمیتواند چیزی را تغییر دهد زیرا برای او « تغییر دادن انتقال از بهتر ببدتر است . » پس خدا ، یافکر درفوق جهان قرار دارد و بر آن افضل است و از آن اطلاع ندارد وچون ذات او کامل و بی‌نقص است عقل کل و زیبائی مطلق است .

و با اینهمه وجود چنین خدای دور دست کلید کشف معما ها است او در واقع علت غائی این حرکتی است که ما آنرا جاودانی خواندیم و بوسیلهٔ آن همه چیز در جهان‌وجود پیدامیکند. آیا حرکت نتیجهٔ کوشش دائمی نیست که برای بفعل در آوردن آنچه در قوه هست بمنصه ظهور میرسد؟ و تمام قوائی که مجموع آنها تشکیل جهان را میدهند آیا شوق وصال باین‌فعل مطلق واین زیبائی‌جاودانی راکه مسلماً خداست ندارند؟ از اینجا این‌قضیه مشهور بوجود آمده که در آن مفسر عالیقدری روح فلسفه ارسطو را چنین خلاصه کرده است : « دنیا فکری استکه با خود فکر نمیکند که معلق بفکری است که بخود فکر میکند . »

پس به ببینیم عملی که بدین ترتیب صورت میگیرد چگونه اجرا میشود ؟ ویا بعبارت بهتر مجموعهٔ اشیاء را چگونه باید در نظر مجسم کرد؟

نخست چند نکته را روشن سازیم و ببینیم مکان چیست ؟ مکان «یك قسم ظرف» وجلدیست که درون آن تمام اشیاء صف بسته و نشوونما میکنند . در این جلد هیچ خلائی وجود ندارد و مکان پر و متصل است . مکانهای جزئی بوسیلهٔ مکانهای دیگری که آنها را احاطه کرده وحاوی آنها هستند محدود شده اند. اما اگر مکانی تصور شود که تمام جهان در آن محتوی باشد قضیه دیگر بدینصورت نخواهد بود . این مکان مکانی است که در آن تمام اشیاء وجود دارد پس هیچ مکانی بدور آن نیست . مکان جهان محدود است وخارج از آن هیچ چیز وجود ندارد .

سپس ببینیم زمان کدامست؟ زمان مرکب از یکرشته لحظات غیر قابل تجزیه نیست که درحالیکه بتوالی‌هم میرسند بایکدیگر جمع شوند لحظه یادم بجز حد بی‌نهایت کوچکی بین گذشته ای که دیگروجود ندارد و آینده ای‌که هنوز نیامده است نیست . پس زمان را باید چنین تعریف نمود : مقدار حرکت بر حسب تقدم و تأخر و چون حرکت ابدی است زمان هرگز انجامی نخواهد داشت و همیشه « در حال آغـاز و انجام است . »

راجع بحرکت نباید ذهن‌خودرا با اشکالاتی که زنون دله دراین‌باره بمیان آورده مشوب نمود این فیلسوف کوشیده است که محال بودن حرکت را ثابت کند واو اهم دلایل معروف خود را ازاینموضوع استخراج کرده که آنرا بطرق گوناگون بیان نموده و آن اینستکه حرکت امکان پذیر نخواهد بود مگر اینکه در یك زمان معین محرکی بتواند فضـای لایتناهی را طی کند لکن یك جنین استدلال مفهومی نخواهد داشت مگر در صورتیکه خط حقیقتاً از عدهٔ بیشماری از نقطه های غیر قابل تجزیه

ترکیب میشد، یعنی ازیکعده بیشمار ازاجزاء فضائی که بالفعل وجود دارد ولی قضیه هرگز بدین صورت نیست . لایتناهی «بالفعل» نه درخط و نه در مدت وجود دارد و فقط « بالقوه » موجود است . پس گوئیم که روح ما میتواند یك خط ویك مدت را درذهن باجزاء فوق‌العاده کوچکتری تجزیه کند ولی از اینموضوع نمیتوان چنین نتیجه گرفت که این اجزاء حقیقی باشند وبالمآل محرك بتواند فضای لایتناهی را دریك مدت معین طی نماید همچنین ممکن است یکزمان معین را اینطور تصور کرد که بالقوه عدهٔ بیشماری ازلحظات را شامل است همانطور که میتوان تصور کرد یك خط معین بالقوه درخود شامل عدهٔ بی‌نهایتی از نقطه ها است .

حال ببینیم عناصر اولیهٔ اشیاء کدامند ؟ ارسطو بپنج عنصر قائل است: آتش و هوا و آب و خاك واثیر که فضاهای آسمان از آن ساخته شده . این‌عناصر بعضی سنگینتر وپاره‌ای سبکتر ، بعضی سرد تر وپاره ای گرمتر برخی خشکتر و پاره ای مرطوبترند . آتش گرم و خشك ، هوا گرم و مرطوب ، آب سرد ومرطوب ، خاك سرد وخشك است وهمهٔ این عناصر درهمه جا بنسبتهای مختلف در اجسام مرکب بهم پیوسته اند و از طرف دیگر هریك از آنها «مکان طبیعی» دارد که بالاختیار بجانب آن هدایت میشود و اگرمانعی بر سر راهش نباشد فوراً آن مکان را اشغال میکند . بهمین‌جهت است که آتش طبعاً رو بآسمان بالا میرود و هرچه خاك است بطرف مرکز جهان سقوط میکند . حال که این نکات روشن شد موضوع بهتر مرکوز ذهن میگردد .

جهان درتمامیت خود کرهٔ وسیعی است که ستارگان ثابت بدان متصلند . بدور محوری میچرخد که آنرا در قطب شمال وقطب جنوب

سوراخ میکند- زمین درمرکز قرار دارد ومحور انقلابات آسمانی نیز از قطبهای آن میگذرد . در داخلهٔ کره جهان ستارگان متحرك ، آفتاب ، ماه و کرات میچرخند . هریك ازآنها روی کرهٔ شفافی استوار گردیده در بالای کرهٔ ماه نه تولدی نه مرگی هست . در آنجا همه چیز جاودانی و فساد ناپذیر است. درپائین این کره عالم کون وفساد میباشد .

حرکت کرهٔ بزرگ جهان کاملترین حرکات است و همین حرکت دورانی استکه میتواند جاودانه دوام نماید بی آنکه هرگز بعقب باز گردد و این حرکت در نتیجهٔ جاذبه ایستکه نخستین محرك ساکن بر جهان اعمال میکند. بعلاوه هر کرهٔ شفاف محرك ساکن کم اهمیت تری دارد که در آن بطرز مشابهی تأثیرمیکند و در نظر ارسطو تمام حرکات و تمام نمایشهای آسمان از اینجا سرچشمه میگیرد .

اکنون از آسمان بزمین فرود آئیم ، در اینجا با اشیاء بیجان و افراد جاندار ، گیاهان وحیوانات واشخاص برخورد میکنیم .

اشیاء بیجان کم و بیش مرکب ازپنج عنصری هستند که ما از آن سخن گفتیم ودر نتیجه عده ای ازآنها برخی خصوصیات دارند و عده ای دیگر بعضی خصوصیات دیگر. این تنوع نتیجهٔ اختلاف «ذات» و «طبیعت» و «ماهیت» و «صورت جوهری» آنها « هرطور بخواهیم بنامیم » میباشد ، وچنانکه میدانیم هر «طبیعتی» یکعده صفاتی دارد که بدان بستگی دارند و در هرجا که او وجود دارد دیده میشوند و از اینروی در هر طبیعت کیفیات ، قوا ، استعدادات و تمایلاتی هست که خاص او هستند و از همین جهت است که آهن ، مس ، گوگرد وغیره ، خواصی دارند که در هرجائی که باشند این خواص بروز وظهور میکنند .

و اما موجودات زنده قابل درك نیستند مگر آنکه یکروح برای آنها قائل شویم . یك موجود وقتی زنده است که بتواند « با لذات تغذیه کند ورشد و نمو نماید و بضعف وانحطاط گراید . » و درحال عادی بتوالد و تناسل پردازد . روح درهرموجود زنده عبارت ازآنچیزیست که حیات اورا حفظ نماید مثلا یك تبر راکه شیئی مادی ومصنوعی و بیجان است در نظر گیریم . چیزی که آنرا بصورت یك تبر بیرون میآورد وجود یك جوهر و یکقسم ماهیتی درآنست که تبر خواص خود را بدان مدیونست جوهر وماهیت اینتبر را میبایستی روح آن دانست پس در هر فرد زنده روح عبارت از همان چیزیستکه در اشیاء بیجان صورت جوهری آنهاست و همین صورت استکه در جسم عملی را که در آن بروز و ظهور میکند تعیینو نگاهداری میکند. درنتیجه هرروح «صورت یك جسم طبیعی است که بالقوه دارای حیات میباشد . » یعنی واجد اعضائی درحال عکس العمل است مانند اعضای حیوانات و نباتات از یکنوع معین. ما آنچه را که فعالیت یك جسم را میسر میسازد « کمال » مینامیم و از اینروی روح «کمال اولیه یکجسم طبیعی منظم است . »

پس روح در همهٔ نباتات وهمهٔ حیوانات و همهٔ آدمیان وجود دارد اما ارواح درجات کمال مختلفی دارند .

چیزیکه حیات نباتات را صیانت میکند ارواح سادهٔ نباتی است . موجوداتیکه واجد آنها هستند در خود « قوه و استعدادی دارند که در پرتو آن میتوانند رشد و نمویافته ورو بضعف و انحطاط گذارند » ارواحی از این نوع طبعاً نه عقل و نه حتی حساسیتی دارندو رشد و نمو را از روی یك نمونهٔ معین مثل درخت بلوط یا درخت زیتون میکنند و هیچ قوهٔ

دیگری با خود ندارند .

درحیوانات روح مزایای بیشتری دارد وصفت مشخصهٔ یك حیوان حساسیت آنست وحتی هنگامی هم که قابلیت تحرك ندارد بازهم حساسیت او بجای خود باقی است و بعلاوه باید در بین حیوانات اختلافاتی قائل شد . برخی از آنها فقط حساسیت لامسه دارند وبعضی دیگر از حواس مخصوص وپیچیده‌ای بهرمندند . بهرحال هرجاکه حساسیت وجود داشته باشد « لذت و الم » نیز وجود دارد و طبعاً لذات و آلام هم با امیال توأم هستند .

در نوع انسان عامل تازه ای خود نمائی میکند . روح او البته هم قوهٔ نباتی وهم قوهٔ حسی را واجد است ولی او باز قوهٔ بهتری دارد و آن استعدادی جهت اعمال عقلانی است که از علم و خویشتنداری و فضیلت زائیده میشود و این موضوع توسط عواملی صورت میگیرد که مادرآینده چگونگی آنرا روشن خواهیم نمود .

پس ما برای دریافت اختلافاتی که در دنیای بیجان و در جهان زندگان بظهور میرسد مجهز هستیم . این اختلافات در نتیجهٔ اختلاف صورتها دراشیاء بیجان واختلاف ارواح درموجودات زنده واضح میگردد. در حقیقت هر روح خواص ، قوا و تمایلاتی از یکنوع معین دارد . یک روح نباتی طبق نمونهٔ درخت بلوط و یك روح دیگر طبق نمونهٔ درخت زیتون وجود دارد . یکروح حسی طبق نمونهٔ سگ و یکروح دیگر طبق نمونهٔ اسب وجود دارد و هر روح شامل یك جوهر خاص و یك «ماهیتی» است که صورت جوهری نبات یا حیوان از روی آن درست میشود. این ماهیت که در موجود بیجان بصورت خواص ظاهر میشود در

حیوان بصورت قوا و استعدادات واحتیاجات وتمایلات بروز میکند و از بلوط درختی درست میکند که ثمر میدهدو از سگ حیوانی که پارس میکند . از این روی تعریف هر نمونه درصورتیکه خوب تنظیم شده باشد یعنی اگر صفات نوعی و خصوصی خود را خوب نمایان سازد تعبیر کاملی از آنست .

بالاخره وقتی طبیعت را من حیث‌المجموع مورد دقت قرار دهیم بنظر کاملا دینامیك خواهد رسید . یك رشته انقطاع ناپذیر از افراد زنده راکه بطوردسته جمعی متعلق بانواعی باشندکه صفات خودرا از راه ارث بیکدیگـر منتقل میکنند و بالمآل هر دسته دارای یکنوع تمـایلات و واجد یکنوع صفات جسمی روحی واخلاقی‌هستند درنظرآوریم و این «فکرفکر» که همانا خداست درنظرآوریم ، خدائی‌که خالقی برای خود نمیشناسد و از جهان اطلاعی ندارد اما بر آن مسلط است زیرا علت غائی شوق وصال راکه همه چیز را بحرکت میاندازد باید در زیبائی و جمال او جست در نظرگیریم و نیز در نظرگیریم که « اصل نقش هرچیز در جهان همان طبیعت آنست » و « تمام موجودات با اختلاف صورتیکه دارند در پی‌هماهنگی‌دسته جمعی‌هستند» آنگاه بطور وضوح خواهیم دیدکه دنیا خدای بالقوه است‌که در تحت مظاهر مختلف ظاهر میشود امـا نه برای اینکه‌چیزی بیافرینند بلکه برای اینکه بخدای بالفعل بپیوندند .

III ـ اینها مسائلی استکه مامیدانیم. پس ما چگونه آنها را فرا گرفته‌ایم ؟ افلاطون علم را تذکری بیش نمیدانست بعقیدهٔ او ما حقیقت را در یك زندگانی مقدم بر زندگانی این جهان دریافته ایم ، تجربه بمـا فقط فرصت میدهد که آنچه را که از هنگام تولد در ما وجود داشته باز

یابیم . در نظر ارسطو هیچ عقیده ای از این ناصواب تر نیست . فرضیهٔ تذکر با فرضیهٔ صور مربوط میشود وچون فرضیهٔ دوم باطل است چگونه فرضیهٔ اولی باطل نباشد ؟

ترتیبی که ما دانائی خودرا بدان مدیونیم بکلی مخالف ترتیبی است که افلاطون فرض نموده . نخست ما یك مقدار از قضایا را بعنوان مسلم تلقی میکنیم زیرا می‌بینیم این قضایا نتایج الزامی قضایای دیگری هستند که ما فعلا آنها را مسلم دانسته ایم . این طرز عمل خطرات چندی دارد . ممکنست ما با نتیجه گیری غلط برخی قضایا از برخی دیگر خودرا باشتباه اندازیم بعلاوه سوفسطائیانی هستند که بی آنکه خود در اشتباه افتند سعی میکنند دیگران را با استدلالهای گول زننده فریب دهند . ارسطو این موضوع را احساس کرده و نخستین کسی استکه علم دقیقی از روشها وضع کرده که هر کس در پی برهان استنتاجی صحیح باشد باید از آن استفاده نماید : اقلیدس در این عصر طرح هندسه مشهوری را که بنام او معروف است ریخته بود : ارسطو نیز تقریباً درهمان زمان فرضیه‌ای از نتایج منطقی ابداع کرد که بعد ها بیان آنرا ساده تر کرده اند اما نتایج آن در طول قرون دست نخورده مانده است. اینك رئوس نکات این فرضیه را باختصار در اینجا یادآور میشویم. ارسطو دربارهٔ استنتاج بیواسطه[۱] واستنتاج بواسطه[۲] مطالعه کرده است . استنتاج بیواسطه آنست که ازیك قضیهٔ مفروض صحیح نتیجه گرفته شود ، ارسطو قضایای منطقی را بچهار دسته تقسیم کرده : موجبهٔ کلی[۳] سالبهٔ کلی[۴] موجبهٔ جزئی[۵] سالبهٔ جزئی[۶] واز اینجا یك منطق

۱– déduction immédiate ۲– déduction médiate ۳– universelle affirmatives ٤– universelle négatives ٥– particulières-affirmatives ٦– particulières négatives

منطق نقیض[1] وعکس[2] بوجود آورده که جنبهٔ کلاسیك خود را تا کنون حفظ کرده است .

استنتاج بواسطهٔ آنستکه از مقایسهٔ چندین قضیهٔ مفروض صحیح نتیجه شود و نمونهٔ آن قیاس[3] استکه بوسیلهٔ آن از دوقضیه‌ای که صحیح تلقی‌شده میتوان نتیجهٔ ضروری حاصل نمود ومیتوان‌هر استنتاج‌بواسطه‌ای را بیك‌رشته از قیاسها مستحیل نمود پس ارسطو «تحلیلات اولیه»[4] را بوضع یاك فرضیه از قیاس صحیح اختصاص داده . اولا او حدهائی[5] راکه قیاسها با آنها ساخته میشود تمیز داده وآنها‌را به حد اکثر ، حد اصغر ، حد وسط تقسیم کرده وثانیاً تعریف سه قضیه ای راکه این سه حد در آنها وجود دارد بصغری وکبری و نتیجه بیان نموده ثالثاً اشکال قیاس را از حیث محلیکه حد وسط در صغری و کبری اشغال میکند توصیف کرده ورابعاً تعداد صورتهائی[6] راکه ممکن است درهرشکل قیاس‌ساخت با جمع‌کردن کلی‌ها وجزئی‌های موجبه وسالبه تعیین ومحاسبه‌کرده است وهمهٔ این نکات تقریباً بهمان حالیکه از فکر او تراوش کرده تا بامروز باعتبار خود باقی است .

بعداز روشن نمودن این‌نکات ارسطو سه شکل‌قیاس‌را تعریف‌کرده وشانزده صورتی‌راکه ممکنست آنهارا درشکل چهارم در دنبالهٔ صورتهای شکل اول بنام صورتهای غیرمستقیم طبقه بندی‌کرد مرتب می‌کند و شکل اول را شکل‌کامل و دو شکل دیگر را ناقص مینامد .

و ازاینجا این دو اصل را وضع کرده که . «آنچه درکلی صدق کند

1- opposition 2- conversion 3 - sjllogysme
4- premiers Analytiques -5 termes 6- modes

درجزئی هم صادق است.» و «آنچه درکلی خطا باشد در جزئی هم خطا است.» وپیش‌از هرچیز ثابت میکندکه شانزده صورتی که ازشکل اول قابل درك است فقط چهارتای آن منتج[۱] و بقیه عقیم هستند.

ارسطو بدینسان چهار صورت منتجه ازشکل دوم وشش صورت از شکل سوم و پنج صورت غیر مستقیم یافته و در نتیجه تعداد شصت وچهار صورتی که میباید ضرورتاً از آنها نتیجه گرفت بنوزده تقلیل مییابد. البته این برهان ارسطو ثقیل وبغرنج وپیچیده است وعلمای منطق معاصر آنرا بسیار ساده و نزدیك یفهم کرده اند ولی از حق نباید گذشت که فرضیهٔ قیاس ارسطو درطی قرون متمادی بکار ورزیده کردن افکارمیرفته و نتایجی که او از این فرضیه گرفته بعدها بطور قطع صحت آن باثبات رسیده است فقط فکر ارسطو باریك بین‌تر ازاین بوده که باین نکته پی نبرد که: کافی نیست یك قضیه نتیجهٔ قضایائی که قبلا صحیح دانسته شده باشد تا اینکه این‌قضیه صحیح‌باشدبلکه بایداین‌قضیه نتیجهٔ منطقی‌قضایائی باشدکه واقعاً صحیح هستند. فقط در اینصورت است که این قضیه ارزش‌علمی دارد و قابل این‌هست‌که بمنزلهٔ یك عامل معرفت بشری شناخته شود.

پس چه چیز است‌که قضایای اولیهٔ واقعی‌را دراختیار ماميگذارد، قضایائی‌که بدون آنها ما بهیچ معرفتی نائل نمیگشتیم؟

تجربه دراینجا نقش‌مهمی ایفامیکندودر پرتوتجربه اشیاء خارجی واشیاء داخلی را درك میکنیم وبعداً دربارهٔ آنها بتفکر میپردازیم. تجربهٔ اشیاء خرجی‌بوسیلهٔ احساس[۲] صورت میگیرد وتجربهٔ اشیاء داخلی‌بواسطهٔ شعور[۳] احساس «عمل مشترك احساس‌کننده ومحسوس است.» و درعین

1— concluant ۲— sensation ۳— conscience

حال‌هم وابسته بطبیعت کسی‌است که حس میکند وهم کسی که حواس‌اورا بر میانگیزد. تجربهٔ اشیاء داخلی‌بیواسطه تراست وهردو تجربه ماده ای را برای ما تولید میکند که فکر ما میتواند دربارهٔ آن بکارافتد و این ماده تصاویری است که بدون آنها روح ما بهیچ معرفتی نائل نمی گردید.

اما این‌ماده همیشه جنبهٔ فردی دارد درصورتیکه هیچ علمی‌ممکن نیست وجود داشته باشد مگر اینکه جنبهٔ کلی داشته باشد ازطرف‌دیگر ما نمیتوانیم تعقل‌کنیم مگر اینکه بر اصول متعارفه[1] مختلف متکی‌باشیم. پس مسئله ای که باید بدانیم اینست، که چگونه باید این تعریفات را از نمونه های کلی اشیاء و این اصول متعارفه‌که مبانی علم ما هستند استنتاج کرد.

اگر فکر ما منحصراً در برابر اشیاء منفعل‌بود مانه نمونه های کلی اشیاء و نه اصول متعارفه را واجد بودیم. البته باید روح ما منفعل باشد تا اینکه موادی را که با آنها فکر ما ورزیده میشود تحصیل‌کنیم اما با این مواد هیچ کاری نمیتوانستیم کردچنانچه به «عقل منفعل»[2] یك «عقل‌فعال[3]» توأم نمیگردید.

وهمین عقل فعال است که مارا مستعد تشخیص وترکیب این‌حقایق کلی و ضروری که اصول متعارفی هستند میکنند واصول متغارفه ای هست که بر تمام علوم مسلط است و نمونهٔ آن این اصل است: که یك شیئی نمیتواند درعین حال و در تحت شرایط واحد هم خودش و هم نقیضش باشد و اصول متعارفه ای هم هست که مختص هرعلمی است و بتوسعهٔ آن کمك

۱- Axiomes ۲- intellect passif ۳- intellect actif

کمك میکند و نمونهٔ آن این اصل مشهور است که بر طبق آن از یك نقطه ای که خارج از خط مستقیم باشد فقط یك خط بموازات آن میتوان رسم کرد.

چه خوب بود اگر ارسطو قواعدی راکه مفهومات واصول متعارفه بوسیلهٔ آنها روشن میشود مورد مطالعه قرار میداد همچنانکه در قیاس استدلالی این عمل را انجام داده است . بدبختانه علم استقرائی هنوز آن اندازه پیش نرفته بود تا اینکه ارسطو بتواند روشهائی که دراین‌علم وضع شده ونسبیت آنهارا منظور نظرقراردهد .

و بی شبهه اوّ فرضیهٔ «قیاس استقرائی[۱]» را خیلی خوب وضع کرده اما این قیاس هیچ ربطی با استقراء بمعنی لغوی جدید ندارد .

« الاغ ، اسب وقاطر مدت درازی عمرمیکنند .

لیکن الاغ ، اسب وقاطرهمه ازحیوانات بیدرد هستند .

پس تمام حیوانات بیدرد مدت درازی عمر میکنند . »

این قیاس استقرائی بشیوهٔ ارسطو است ـ اما کیست که متوجهٔ عیوب این طرز استدلال نگردد ؟ او اولا فرض میکند که ما میتوانیم تصدیق کنیم که الاغ و اسب وقاطر همه از حیوانات بی درد هستند و حال آنکه تصدیق این امربرای ما غیر ممکن است و ثانیاً فرض میکند که ما بعدازاینکه مثلا چند اسبرا مورد دقت قرارداديم چنین نتیجه میگیریم که همه اسبها محروم از درد هستند . پس چنین فرض میکند که ما بدو استقراء شبیه استقراهائی که محققین ومتتبعین جدید بدان مبادرت میورزند اقدام کرده ایم . لکن این استقراء ها بکلی اتفاقی هستند وبرای یك قياس

۱ — syllogisme inductif

صحیح قابل اطمینان نمیباشند.

از طرف دیگر در اینجا باید بنکتهٔ مهمی اشاره کنیم و آن اینست که اگر ارسطو درضمن عقاید خود بافکار افلاطونی هم که کنایه از غـار مظهر آنست معتقد بود منطقاً بمسئلهٔ نسبیت برخورد میکرد .

پس ارسطو برای مواجهه با مسائلی که امـروز به نسبیت فلسفی موسوم گردیده جند قدمی بیش فاصله نداشت . افرادیکه او از آنها سخن میگوید نه‌ظواهر[۱] بلکه حقایقی هستند وصورتهائی که ذهن از مقـایسهٔ آنها بین خودشان تشخیص میدهد صورتهای نمودی[۲] نیستند بلکه حقایق متا فیزیك هستند و بجای اینکه مانند صور افلاطونی در خارج از اشیاء باشند در خود اسیاء وجود دارند. ارسطو دریك جزم[۳] متافیزیك در جازده واز همین روی فرضیهٔ او را نه تنها بصورت مغلوط بلکه بصورت کم و بیش مظنونی درآورده است .

ولی بهرحال ، چگونه ممکن است قدرت فکری راکه ارسطو در این قسمت ازعقیده‌اش از خود بروز داده انکار نمود؟ البته او مارا کاملا خرسند نمیسازد وفرضیهٔ عقل فعال اوعاری ازصراحت است زیرا او بطور دقیق نگفته است این‌عقل‌فعال عبارت ازچیست وخیلی شبیه بآنچیزی است که لیبنیتس «یك قوهٔ برهنه» یعنی چیزیکه ماهیت آنرا فقط باید بزور الفاظ تعیین نمود مینامد . ولی آیا ارسطو مسائلی‌را مطرح نکرده است که فلاسفهٔ بعدی ازمراجعه بآن مسائل ویادآوری آنها ناگزیرمیباشند؟

IV_اکنون باید درمسئلهٔ عملی بررسی نمود و ملاحظه کرد که بشر چگونه باید زندگانی خود را اداره کند؟ باز در اینجا ارسطو از

۱-apparences ۲- formes de phénomènes ۳-dogmatisme

افلاطون یاد میکند و باز در اینجا ازوی جدا میگردد .

نکته ایکه مسلم است وهمهٔ علمای اخلاق پیش از ارسطو نیز بدان اعتراف دارند اینست که بشر طبعاً جویای خوشبختی است و درطلب هیچ چیز نیست مگر آنچه راکه تصورمیکند اورا بخوشبختی میرساند ویاوی را از بدبختی مصون میدارد ولی در طلب خوشبختی بر نمی‌آید مگر از جهت اینکه واجدآن گردد . پس خوشبختی برای بشر خیر مطلق است . برای تربیت یك تیرانداز نشانه ای را تعبیه میکنند و بمبتدی قواعد لازم برای اینکه تیرهای او درست بهدف اصابت کند میآموزند

فیلسوف نیز باید بهمین نحو اقدام کند و کیفیت واقعی خوشبختی را درنظر عموم روشن سازد و راهی راکه برای وصول بدان باید دنبال نمود بدانها بیاموزد .

پس این خوشبختی که همه طالب آن هستند وهمه از آن سخن میگویند واینهمه مردم فاقدآن هستندکدامست ؟

ارسطو در این باره میگوید که غالباً در بارهٔ طبیعت خوشبختی تفسیرغلطی میکنند و کسانیکه خوشبختی را یا درثروت یا در قدرت یادر عزت ویادرلذت یعنی‌در آنچه توده با فریاد وفغان خواستار آنست میجویند اشتباه میکنند. خوشبختی درجای دیگری مقام دارد .

ارسطو برای اینکه تعریفی از خوشبختی بدست دهد بما میگوید که توجه خودرا برتصورساده‌ای که آن تصوروظیفه [1] است معطوف داریم.

هرعضو ازموجود زنده وظیفه‌ای دارد که خاص‌همان عضواست مثلا وظیفهٔ چشم دیدنست و وظیفهٔ گوش شنیدن و وظیفهٔ دست گرفتن‌همینطور

۱— Fonction

هر صنعتگری وظیفهٔ معینی دارد . وظیفهٔ کفش دوز دوختن کفش است و وظیفهٔ خیاط دوختن لباس . لکن همینکه دربارهٔ اینموضوع باندیشه فرو میرویم حقایقی برما روشن میشود .

نخست در هر وظیفه جائی برای خوبی و جائی برای بدی وجود دارد و ازهمین روی چشم میتواند خوب یا بد به بیند و کفش دوزمیتواند خوب یابدکفش بدوزد .

و بعد در اجرای اینوظایف است که هرچیز کاری راکه خاص آنست بصورت عمل در میآورد و با خوب دیدن چشم وظیفه ای را که بر وفق طبیعتش هست انجام میدهد و باکفش خوب دوختن کفش دوزطبیعت صنعتی خودرا بروز میدهد .

باری در اجرای هر وظیفه لذتی هست که بفعـل افزوده میشود «همانطورکه گل بجوانی افزوده میگردد .»

این ملاحظات آنچه راکه آدمی باید راجع بخوشبختی و در نتیجه راجع بآنچه آدمی باید برای خـردمند بودن انجام دهد میآموزد و در واقع وقتی هر قسمت از یك موجود زنده وظیفه ای دارد که مخصوص آنست وانجام وظیفه برای اولذت بخش است پس چگونه ممکن است هر موجودی من حیث المجموع وظیفه ای برای انجام دادن نداشته باشد ؟ اگروظیفه‌ای خاص چشم و وظیفه‌ای خاص کفش دوز وجود دارد و دراین وظیفه چشم و کفش دوز طبیعت خود را ظاهر میسازند آیا همچنین وظیفه ای خاص انسان ، وظیفه ای که اجرای آن همان موضوع تمـایلات باطنی طبیعت ما است وجود ندارد ؟

بعقیدهٔ ارسطو زندگانی انسان را میتوان بسه درجه نباتی ، حسی

وعقلانی تقسیم نمود. البته اجرای وظایفی که وابسته بزندگانی نباتی است برای حفظ و صیانت آدمی ضروری است. لکن اجرای آنها خاص طبیعت انسانی نیست. و در واقع حیات نباتی هم در گیاهان و هم درحیوانات و هم درانسان وجود دارد. پس انسان تا وقتی که چنین حیاتی را میگذراند بخصوص انسان نیست. همین نکته در مورد حیات حسی نیز صدق میکند. البته گیاهان چنین حیاتی را فاقدند اما این حیات در همه حیوانات وجود دارد. پس وقتی هم که انسان دستخوش حساسیتش میگردد بخصوص انسان نیست. فقط زندگانی عقلانی است که انسان را از سایر موجودات ممتاز میسازد. بهمین جهت استکه او قدرت اینرا دارد که بچنین حیاتی دسترسی یابد و از این راه برسایر حیوانات اشرف و افضل شود و جوهر و طبیعت خود را بوسیلهٔ صعود بدین مرتبه بمنصهٔ ظهور وبروز رساند و فقط آن وقت است که او وظیفهٔ خاص انسانی را انجام میدهد و برای او بجز این هیچ وسیلهٔ دیگری برای نیل باین خوشبختی که فطرتاً همیشه و همه جا درپی آنست وجود ندارد و این خوشبختی برای هر موجودی بستگی به وظیفه ای دارد که خاص او است. پس برای انسان حیات عقلانی شرط رسیدن بخیرمطلق وسعادت واقعی است.

لکن برای رسیدن بچنین حیاتی چه باید کرد؟

ارسطو پاسخ میدهد:

یك شکل کامل حیات عقلانی وجود دارد که آن حیات عرفانی [۱] وحیاتی است که روح کاملا در خود غرق شود. این حیات بمنتهی درجه عالی و یزدانی است. مگر خداوند «فکر فکر نیست؟» پس انسانی هم

۱— vie contemplative

که فکر میکند بهمان اندازه ایکه میتواند بخدا نزدیك میشود و با این عمل حد اکثر استعدادی را که در طبیعت او موجود است بروز میدهد.

اما برای همه کس این حیات عرفانی که مستلزم فراغت و فرصت و تربیت معنوی است مقدور نمیباشد. درعوض همه کس میتواند رفتاری عاقلانه پیش گیرد و بوسیلهٔ این رفتارشهوات وتمایلات خودرا بفرمان خود در آورد. و کسیکه چنین رفتاری را پیشه سازد باندازه ایکه لازم است بوظیفهٔ انسانیت خود عمل نموده و بنخستین پایهٔ خوشبختی نائل آمده است.

از اینجا فرضیهٔ فضیلت ارسطو زائیده میشود و این فضیلت بعقیدهٔ او مجموعهٔ وسائلیست که انسان درپرتو آنها اعمالی راکه بروفق موازین عقل وخرد وبنابراین انسانی است انجام میدهد.

پیش از هرچیز فضیلت عادت است: بیك گل بهار نمیشود و با یك عمل جوانمردانه انسان بجوانمردی شهره نمیگردد. بر عکس آنکسی معتدل استکه عادت باعتدال داشته باشد وآنکس دلاور است که عادت بدلاوری داشته باشد.

از طرف دیگر باید میان فضایل عقلانی [1] یا فضائل اخلاقی [2] فرق گذاشت.

فضایل عقلانی ملکاتی [3] هستند که برشد فکری کمك میکنند وملکات مشاهده وتفکر، ملکات نظم و ترتیب، ملکاتی که یاد آوری معرفت های مکتسبه را تأمین میکنند ازآنجمله اند. این فضایل خیلی کامل نیستند و شامل هیچ جنبهٔ افراطی نمیباشند.

۱- vertus dianoétiques ۲- vertus éthiques ۳- habitudes

فضایل اخلاقی ملکاتی هستند که مارا درحد اعتدال[۱] نگاهدارند و این فضایل زادهٔ انضباطی هستند که بوسیلهٔ آن ، بهوسهای خود لگام میزنیم لکن درچنین انضباط از دوچیز باید برحذر بود . یکی از افراط ودیگری ازتفریط . بزدلی وترس تفریط است وتهور وبیباکی افراط و شجاعت حد فاصل بین این دو است وهمچنین هوسبازی وهرزگی تفریط است وریاضت وزهد مفرط افراط واعتدال حد فاصل بین این دو است . پس فضایل اخلاقی فضایل تعادل هستند وارسطو سیاهه جالبی از آنها تنظیم کرده است .

بدینسان حیات عقلانی بروی هیچ کس بسته نیست برگزیدگان میتوانند از سعادت تفکر ودانائی و عرفان بر خوردار شوند و متوسطین نیز لااقل می توانند با تنظیم خردمندانهٔ امیال و هوسهایشان بتعادل سعادتمندانه ای نائل گردند و بدین ترتیب هر دو دسته طبیعت و تمایلات انسانی خودرا بروزخواهند داد .

چنانکه دیده میشود سعادت انسان در طلب لذت نیست . اما لذت بفعل مثل یك قسم ضمیمه بستگی دارد وهرقدر فعل کاملتر باشد لذت هم بهمان اندازه عالی تر خواهد بود پس انسان با پیروی از خرد میتواند عالیترین لذات را برای خود مهیا سازد .

پس خردمند از نظر ارسطو کیست ؟ خردمند کسی است که بتمام معنی کلمه «حیات انسانی» داشته باشد . انسانی که در نتیجهٔ تعادل عقلانی و عظمت روحی خود خوب وزیبا باشد برای او پاره ای اموال که بتواند زندگانی خود را تأمین کند ضروری است همچنین برای او حتی الامکان داشتن پیکری سالم و زیبا ضروریست وباقی را در نتیجهٔ یك خویشتنداری

۱—Juste milieu

خردمندانه کسب خواهد کرد وبدینوسیله آلت لازم و اختیاریرا [۱] که در پرتو آن مالك مقدرات خویش خواهد شد بدست خواهد آورد و این تعادل‌زادهٔ خردمندی واعتدال است و نه تنها خوشبختی افراد بدان وابسته است بلکه سعادت خانواده وجماعت ومملکت منوط بدان است .

افلاطون در جمهوری خود طرح رژیمی را ریخته که لااقل‌درمورد سپاهیـان وزمامداران یك کمونیسم حقیقی واشتراك اموال وزنان واطفال را توصیه نموده است . ارسطو که ازقوانین‌اساسی یونان مجموعه‌ای ترتیب داده که بدبختانه تقریباً بکلی از بین رفته عقیـدهٔ افلاطون را بشدت رد میکند . ومعتقد است که تعادل سیاسی آنطورکه افلاطون از آن تمجید میکند با خشونت و بیرحمی بدست نمیآید بلکه بـاید این‌تعادل را در سازمانی جست که تمام افرادیکه یا برای حیات عرفانی و یا برای حیـات خردمندانه درست شده اند بتوانند درآن زیست نمایند و از اینجا اصول اساسی سیاست ارسطو ، حتی اصولی‌که مارا بیشتر از همه منزجرمیسازد بوجود میآید .

و آیا حقیقتاً با اتکاء باین اصل نیست که ارسطو در بارهٔ بردگی اظهار نظر میکند؟

او نه تنها بردگی را مشروع میداند بلکه ضروری هم میشمارد و بعقیدهٔ او برخی‌کار ها را ممکن نیست بدون کارگرانی‌که بقدرکافی بـا هوش باشند انجام داد . اما دریغ است که عمر و استعداد مردمی که از نژاد یونانی هستند ضایع کرد و آنها را بکارهای پست واداشت. بر عکس بربرها هرچندکه از حیوانات برترند بقدری پست هستندکه انقیاد آنهـا

۱- Libre Arbitre

بوسیلهٔ نژاد برتر امری عاقلانه است . نباتات وحیوانات درخور مواظبت وپرورش نیستند مگر از جهت آنکه بدرد حفظ وصیانت زندگانی آدمی میخورند . بربرها نیز بدین جهت آفریده شده اند که با بردگی آنها یونانیان ازکارهای پست معاف گردند وبتوانند هم خودرا یکسره مصروف انجام کارهائی‌که بالاخص جنبهٔ انسانی دارد نمایند . بردگی را ممکن نیست برانداخت مگر اینکه «ماکوهای بافندگی ، فن‌بافندگی را بتنهائی فرا میگرفتند » وبهمین جهت جنگ هم تا حدی‌که برای یونانیان بردگان بربر فراهم میکند مشروع است و همچنین برای مدافعه از حملات جایز میباشد ولی‌همینقدر که قصد آن برده‌کردن نژادآزاد باشد دیگرمشروع نخواهد بود . نژاد پست باید مطیع نژاد برتر شود و بهمین دلیل اصل بردگی باید حفظ شود .

همین نظر را ارسطو در بارهٔ سازمان خانواده صادق میداند . افلاطون برای زنان و مردان به تربیت مشابهی معتقد است و این سخن حاکی ازمساوات طبیعی درمیان آنها است درصورتیکه این‌مساوات اصلا وجود ندارد . زن ذاتاً پست‌تر از مرداست پس‌خانواده باید مثل یك‌کشور سلطنتی اداره شود که مرد سلطان آن باشد . اینکه با زن مشاوره و رایزنی شود البته‌کار پسندیده ایست لکن درآخرین وهله تصمیم گرفتن‌و امر دادن با مرد است.

و نیز با همین طرز فکر ارسطو بمسئلهٔ سازمان سیاسی میپردازد یك جامعه ممکن است یا شکل سلطنت مطلقه یا شکل حکومت اشرافی یا شکل جمهوری دموکراتیك بخودگیرد . انواع مختلفهٔ این حکومت همه مشروع است . اما دربعضی موارد سلطنت مطلقه و درپاره‌ای موارد

حکومت اشرافی و باز در موارد دیگر حکومت دموکراسی برتری دارد سلطنت مطلقه وحکومت اشرافی ودموکراسی ممکن است خوب یا بد باشند یعنی اگر بر وفق موازین عدل و میانه روی و احتیاط اداره شوند خوب و در غیر اینصورت بد هستند . پس هرشکلی از حکومت مزایا و معایبی خاص خود دارد .

سلطنت مطلقه منفور میگردد چنانچه بدست پادشاهی احمق یا جباری جاه طلب اداره شود . حکومت اشرافی زیان بخش میشوداگر بجای اینکه قدرت در دست یك گروه زبدهٔ روشنفکر و پرهیزکار باشد بدست یك طبقه ثروتمند وحشی و بی پروا بیافتد. دموکراسی نیز تا وقتی ستوده است که مردم عادل ومعتدل باشند وهنگامی ناپسند میشود که یك تودهٔ جاهل و بیسواد و هوسباز قانون خود را بعموم تحمیل نماید و عوام فریبان رهبری اورا بعهده بگیرند و اعتمادش را بخود جلب کنند و از او تملق گویند. حکومت ایدآل ترکیبی از حکومت اشرافی و دموکراسی است چه در اینحکومت زمامداران خردمندتر و محتاط تر وعادل تر هستند ودر اینحکومت دولت باعتدال میگراید و خودرا در وضع معتدلی که رعایت آن هم در اعمال فردی و هم در امور اجتماعی برازنده است نگاهمیدارد . در نتیجه هدف تربیت باید افزودن افراد متوسط و سالم و معتدل باشد و در صورتیکه منظور از تربیت پرورش متخصصین بزرگ باشد نقض غرض خواهد شد .

پس فرزندان خود را باید با یك ژیمناستیك معتدل و تعلیماتی که بیشترشامل دستور زبان، نقاشی وموزیك باشد پرورش دهیم .

بعدها این ضرب المثل متداول گشت که عقل سالم دربدن سالم

است و این درست برنامهٔ ارسطو درباب سعادت فردی وسعادت اجتماعی است ویك برنامه عالی یونانی است که بموجب آن زندگی هرگز بعنوان یك مصیبت تلقی نمیشود بلکه بمنزلهٔ اسبابی است که بوسیلهٔ آن انسان میتواند به حداعلای کمال عقلی که توأم باشیرین ترین لذات است نائل گردد.

V ـ اینها بود رئوس عقاید ارسطو ، فیلسوفی که در تاریخ بشر مهمترین تأثیرات را بخشیده .

مکتب مشائی بسال ۵۲۹ میلادی بدست ژوستنین امپراتور رم با سایر مکاتبی که هنوز در آتن درحال رشد وترقی بودند بسته شد .

هنگامیکه مسیحیت در دنیای باستان منتشر گردید در اول وهله آئین جهودان و بینوایان آسیائی که جمعیت شهر های بزرگ را تشکیل میدادند بیش نبود ومدتی وقت لازم بود تا اینکه برگزیدگان اجتماع با آن تماس گیرند . اما همینکه این تماس برقرار گردید پیروان جدید مسیحیت دربارهٔ آن باندیشه فرو رفتند. بسیاری از آنها درجریان فلسفهٔ قدیم بودند و اینها کم و بیش از روی فهم وشعور در صدد بر آمدند که ترکیبی از آئین یهود ومسیح وفلسفهٔ شرك بوجود آورند .

کسانیکه نخستین بار بدینکار مبادرت کردند بخصوص افلاطون را برای منظورخودمناسب یافتند وچون بشباهتهائی دربرخی اصول افلاطونی و پاره ای از اصول یهود و مسیحی برخورده بودند عقایدی پدید آوردند که عقیدهٔ سن اگوستن[۱] را بیشتر از همه قابل ذکر میتوان دانست . البته ارسطو هم از نظر دور نماند اما اوچنگی بدل نمیزد .

با اینهمه بیش از پیش و بهمان اندازه ایکه قرون سپری میگشت

۱– Saint Augustin

متوجه میشدند که درفرضیه مثلو در عقیدهٔ تذکر و در پاره‌ای از نظرات اخلاقی وسیاسی افلاطون پیچیدگی‌ها و مسائل قابل بحثی موجوداست.
این درست در همان زمانی بود که دنیای غرب با عقاید ارسطو تماس پیدا کرد و اگر راستش‌را بخواهیم بمتن نوشته‌های او دسترسی نداشت بلکه فقط از ورای ترجمه ها و تفسیرات غالباً تحریف شدهٔ اعراب که ابن رشد (متوفی در ۱۱۹۸) معـروف ترین آنها است با او آشنائی پیدا کرد.
معذلك همین اندازه آشنائی کافی بود که درهای جدیدی بروی افکار بگشاید وجنبشی بطرفداری ارسطو پدید آرد. این‌جنبش در آغاز بقدری خطرناك بنظر میـرسید که کلیسا ناچار شد خـوانـدن و تفسیر آثـار طبیعی و مابعدالطبیعهٔ ارسطو را تحریم نماید این‌تحریم چندان دوامی نکرد. درقرن سیزدهم میلادی با ظهور آلبر بزرگ [۱] و سن‌تماس‌داکن [۲] عقیدهٔ ارسطو پیروز گردید. « مقادیر » سن تماس کوشش فوق‌العاده‌ایست برای ایجاد ترکیبی ازمسائل‌مذهبی وچند فرضیهٔ افلاطونی وعقاید ارسطو دربارهٔ جهان وزندگی و بشر واخلاق. ارسطوازهمان وقت بمنزلهٔ فیلسوف عالیقدری شناخته شد و هنگامی که از « استاد » سخن میگویند منظور ارسطو میباشد.

پس مکتب اسکولاستیك [۳] با افزودن عقایدی که بنظر خود ضروری می‌پنداشت عقیدهٔ ارسطو را تحکیم نمود و این موضوع را باید حائز اهمیت دانست و عکس‌العمـلی هـم که در دورهٔ تجدد بر ضد مکتب اسکولاستیك بمنصه ظهور رسید عقیدهٔ ارسطو را نیز شامل میگشت.
چند تن از فلاسفهٔ این عصر فقط بمتهم کردن اسکولاستیك باینکه ارسطو

۱– Albert le grand –۲ Saint Thomas d' Aquin ۳–Scolastique

را غلط تفسیر کرده ست اکتفا کرده اند و در برابر ارسطوی سن تماس داکن ارسطوی دیگری را که صادقانه موحد و پرتستان و بشر دوست است علم میکنند . فلاسفهٔ دیگری هستند که از اینهم قدم فرا گذاشته و ارسطو را متهم میکنند که تفکر را در آدمی کشته و ازجمله فرانسیس بیکن[۱] بیشرمانه او را مردی جاهل وعالم نما و الاغ پالان دار میخواند .

اما قضاوتهای سخت وخشن مدتی بیش دوام نمیکنند ازپایان سده هیجدهم نویسندگان دایرة المعارف مانند کوندورسه[۲] بی آنکه بفرضیه های ارسطو معتقد شوند روح عالمانهٔ او را مدح گفتند و بعد اوگوست کنت[۳] او را «ارسطوی بی‌نظیر» نامید و ویرا یکی از پیشروان فلسفهٔ تحققی[۴] و علم الاجتماع دانست و با یك تضاد عجیب تقریباً در همان عصر یعنی در اواسط سده نوزدهم ارسطو از طرف روحیون[۵] که اوگوست کنت با آنها مبارزه میکرد بذروهٔ تجلیل رسید چنانکه کتاب راوسون[۶] در بارهٔ ما بعدالطبیعهٔ ارسطو شاهد این مدعا است و بگفتهٔ او مسلما او نخستین کسی است که توانسته است در دنیا یك روح بالقوه را به بیند که بطرز مداومی سعی می کند بروح بالفعل یعنی خدا به پیوندد .

وچقدر این نکته بجا است که دریك چنین مکتب پردامنه ای هرکس میتواند موضوعاتی برای اقناع وهمیات و اشتباهات خود کشف نماید .

لااقل در عقاید او حقایقی هست که هیچکس نمی تواند آن ها را

۱– F . Bacon ۲– Condorcet ۳– Auguste Comte
۴- positivisme ۵– Spiritualistes ۶- Ravaisson

منکر شود. ارسطو اولا یك فیلسوف طبیعی‌دان بی نظیری است که بتمام معلومات عصرش راجع بآسمان وزمین و نباتات وحیوانات و آدمها احاطه کامل داشته و ثانیاً منطق دان مبرزی است که فرضیه ای از استنتاج ابداع کرده وهرچند این فرضیه ممکن است ثقیل باشد ولی قرنها قوت واعتبار خود را حفظ کرده ، ثانیا عالم اخلاقی فوق العاده زبر دستی است. و. بروشار میگوید که اخلاق نیکوماك در عالم اخلاق همان اندازه جاودانی است که عناصر اقلیدس در هندسه . یك چنین تمجید شاید مبالغه آمیز باشد لااقل جالب توجه اینجاست که این تمجید از چنین فکر مقتدری تراوش کرده است .

بهرحال از نظر این سه جنبه ایکه شرح دادیم ارسطو شایستهٔ آنست که مورد توجه دقیق ما قرار گیرد و چون در یك زمانی سعی میکردند با استفاده از قدرت او تمام پیشرفتها را فلج سازند دلیل نمیشود که او را مشمول این بی انصافی عجیبی که دربارهٔ او روا داشته اند بدانیم .

آثار

از آثار ارسطو بجز قطعات ناچیزی از کتابهائی که برای تودهٔ وسیعی نوشته است و دروسی که یا برای تدریس در لیسه یا بنا باحتمال برای تدریس در «آسوس» تنظیم نموده چیزی دردست نداریم.

مسیو برهیـه در تاریخ فلسفهٔ خود آثار ارسطو را چنین تقسیم بندی میکند :

۱ـ تألیفات دورهٔ جوانی که برای تودهٔ وسیعی نوشته شده وارسطو خودش آنهارا مناظرات عامیانه نامیده عبارتند از :

اودم[۱] که مکالمه‌ایست دربارهٔ ابدیت روح

پروترپتیك[۲] ،که خطاب به تمیزون[۳] امیرقبرس نوشته است.

رسالهٔ **فلسفه** یا **در بیان نیکی** که در آن ارسطو از مکتب افلاطون جدا شده و ازفرضیهٔ صور انتقاد میکند.

۲ـ تألیفات علمی او عبارتند از :

اورگانون[۴] یا مجموعه‌ای درعلم منطق که شامل :

مقولات و اقـوال جازمه[۵] (دربارهٔ قضاوتها) **توپیك**[۶] (دربارهٔ قواعد جدل) **رد بر سفسطه** ، **تحلیلات اولیه** (در بارهٔ قیاس بطور کلی) **تحلیلات ثانویه** (دربارهٔ برهان) **خطـابـه** ، **شعر** ، **مـا بعدالطبیعـه** که مجموعه‌ایست دربارهٔ فلسفهٔ اولی.

این تألیف بدوازده کتاب تقسیم و برحسب الفبای یونانی نمره گذاری شده است .

۱– Eudème ۲– Protreptique ۳– Thémison ٤ – Organon
٥ – de l' interprétation ٦ – Topique

تألیفات راجع به طبیعت عبارتند از: **طبیعیات ، در بارهٔ فلك ، در بارهٔ کون و فساد ، کائنات جوی، مکانیك ها.**

تألیفات زیست شناسی عبارتند از :

اجزای حیوانات ، در بیان نسل حیوانات، راجع بترقی حیوانات دربارهٔ حرکت حیوانات، در بارهٔ تاریخ حیوانات، و رسالهٔ بزرگی راجع به نفس ، رسالات علمی **احساس و محسوس، حافظه و تذکر ، خواب ، رؤیاها، غیب‌گوئی از طریق رؤیاها ، درازی و کوتاهی عمر، جوانی و پیری ، تنفس .**

تألیفات اخلاقی وسیاسی او عبارتند از :

اخلاق اودم، اخلاق نیکوماك ، سیاست، قانون اساسی آتن تنها کتابی که از صدها قوانین اساسی شهرها که ارسطو تشریح کرده بود برای ما باقیمانده .

گلچینی از آثار

فلسفه

(مابعدالطبیعه)

همهٔ مردم فطرتاً میل بکسب معرفت دارند ولذتیکه در نتیجهٔ احساس
دست میآید دلیل بارزی بر اثبات این معنی است زیرا گذشته ازمفید بودن
آن ، فی‌نفسه درما ایجاد لذت میکند وبیشتر از هر احساس دیگر، احساس
صری چنین خاصیتی دارد . در واقع نه تنها برای‌کار کردن ، بلکه وقتی
هم که هیچ کاری را درمد نظر نداریم استفاده از حس بینائی را بهر حس
دیگری برتری میدهیم و علتش هم اینست که حس بینائی بیشتر از سایر
حواس مارا در کسب معرفت یاری میکند و بیشتر از حواس دیگر ، فرقها
و اختلافها را بر ما مکشوف میسازد . البته فطرتاً حیوانات هم از نعمت
احساس بهروند لیکن در بعضی از آنها احساس حافظه را تولید میکند و
حال آنکه در برخی دیگر آنرا تولید نمیکند بهمین جهت است که دستهٔ
اول با هوشتر وبرای‌آموختن مستعد تر ازحیواناتی‌هستند که ازیادآوری و
تذکار عجز دارند . هوش بدون استبداد فراگیری خاص موجوداتیست که
از شنیدن اصوات عجز دارند چنانکه زنبور و انواع دیگری ازحیوانات را
میتوان از این قبیل دانست برعکس استعداد فراگیری خاص موجودی است
که علاوه بر حافظه از حس شنوائی نیز بهرمند باشد .

پس حیوانات دیگر بجز انسان به تصویرات وخاطرات اکتفا میکنند
و بزحمت دارای تجربه هستند وحال‌آنکه نوع بشر تا مقام علم وتامرتبهٔعقل
و منطق ترقی نموده و در پرتو حافظه است که مردم تجربه حاصل میکنند
و در واقع خاطرات متعدد ازیك چیز عاقبت تجربه را بوجود میآورد .

لیکن تجربه ظاهراً دارای همان طبیعتی است که علم وهنر دارند.اما
علم و هنر بواسطهٔ تجربه برای مردم حاصل میشود . زیرا همان طور که
پولوس‌بحق گفته است «فن و هنر را تجربه، و بخت و اقبال را بی‌تجربگی
بوجود آورده . » فن زمانی بوجود میآید که از یك عده تصورات تجربی
نظر کلی واحدی‌که قابل تطبیق بتمام موارد مشابه باشد اتخاذ شود . در

حقیقت اتخاذ این نظر که فلان دارو فلان بیماری «کالیاس» را علاج کرده، بعد مرض سقراط بعد مرض چندتن دیگررا درمان نموده نتیجهٔ تجربه میباشد. اما اظهار نظر اینکه فلان دارو تمام اشخاص راکه بفلان مرض مبتلاشده‌اند درمان نموده ، دیگر مربوط بفن میباشد . لکن نسبت بزندگانی عملی ، تجربه اندك اختلافی با فن ندارد و ما حتی مردم آزموده ای را می بینیم که بر کسانیکه معرفت بدون تجربه دارند مسلط هستند . علتش اینست که تجربه عبارت ازشناسائی اشیاء فردی، و علم عبارت از شناسائی اشیاء کلی است و ازطرف دیگر هر تجربه و هر اثری نسبت بفرد بعمل میآید و در واقع پزشك انسان را شفا نمی بخشد . بلکه کالیاس یا سقراط یاشخص معین دیگری را که در عین حال انسان است شفا می بخشد . پس اگر پزشك فن بدون تجربه داشته باشد و معرفت بحال کلی داشته و ازفرد که محتوی در کلی است بی خبرباشد غالباً درمعالجه اشتباهاتی مرتکب میشود زیراآنچه راکه پیش از هر چیز باید علاج نماید فرد است . با اینهمه ما معمولا فکرمیکنیم که دانائی وقوهٔ فهم، بفن بیشتر تعلق دارد تا بتجربه وما دانشمندان را برتر از مردان آزموده میدانیم وعلتش هم اینست که بعضی علت را میشناسند وپاره‌ای دیگرعلت را نمیشناسند. درواقع مردان آزموده میدانند که چیزی وجوددارد اما نمیدانند برای چه وجود دارد. دانشمندان درعین‌حال هم میدانند برای‌چه وجود دارد وهم علت آنرا میدانند ونیز بهمین جهت است که ما فکرمیکنیم رؤسا درهر امری درخور احترام بیشتری تا مرئوسین هستند . رؤسا داناتر و خردمندتر هستند زیرا بعلل هرکار واقفند و حال آنکه مرئوسین نظیر اشیاء بیجانی هستند که حرکت میکنند ولی بی آنکه بدانند چه میکنند ، مثل آتشی که میسوزد. منتها موجودات بیجان هریك از اعمال خودرا بسائقهٔ طبیعت خاص‌خود انجام میدهند و مرئوسین بسائقهٔ عادت. بدینسان رؤسا نه از جهت شایستگی عملی درنظر ما خردمند تر جلوه میکنند بلکه از جهت اینکه بعلل کارها وقوف دارند. بطورکلی نشان دانائی، توانائی آموختن است بهمین جهت است که ما فکر میکنیم فن از تجربه بالا تر است زیرا فقط دانشمندان ونه دیگران ازعهدهٔ آموختن برمیآیند .

بعلاوه ما معمولا هیچ یك از احساس‌ها را بمنزلهٔ بدید آورندهٔ فن

تلقی نمیکنیم. البته احساس ها اساس معرفت هستند اما هرگز علت چیزی‌را برما مکشوف نمیسازند مثلا نمیگویند چراآتش گرم است ، فقط بمامیگویند که آتش گرم است. پس کاملا بحق بوده است که کسیکه نخستین بارعلمی را اختراع نمود حس‌ستایش وتحسین عموم را بخود جلب نمود. زیرا این‌ستایش نه تنها بعلت مفید بودن این‌اختراع بلکه بپاس‌خردمندی وبعلت تفوق اوبر دیگران بوده است. دیگرآنکه چون بعضی از فنون نیازمندیها وبعضی‌دیگر حظ ولذت‌را منظورنظردارند برتعدادشان افزوده میشود وهمیشه مخترعین این‌فنون خردمندتر بشمار رفته‌اند زیرا علوم‌آنها فایده ونفع‌راهدف ومقصد قرار نداده اند. همچنین وقتی علومی که نه منطبق با لذات و نه منطبق با احتیاجات هستند کشف گردید تمام فنون مختلفه بوجود آمده بود واین‌علوم درکشورهائی زائیده شدکه در آنها بیکاری و فراغت بحد اکمل‌حکمفرما بود چنانکه مصر مهد ریاضیات میبود زیرا درآنجا بطبقهٔ روحانی فرصت و فراغت بسیار اعطا شده بود.

ما در«اخلاق» نشان دادیم که چه اختلافی بین‌فن وعلم‌وسایر تحصیلاتی از این قبیل وجود دارد. اکنون دراین باره باید بگوئیم : علمی که موسوم بفلسفه است بطورکلی هدفش پی‌جوئی علل اولیه و منشاء موجودات است. همچنین بطوریکه درفوق اشاره کردیم باید بگوئیم مردآزموده بنظر برتر از کسی‌است که واجد معلومات محسوسی از هرقبیل باشد و دانشمند به مرد آزموده ومعمار به عمله وعلوم نظری به علوم عملی برتری دارد. پس‌دیگر اکنون بر همه واضح گشت که فلسفه علم پاره‌ای ازعلل وپاره‌ای ازاصول میباشد .

جوهر، اولین مقولهٔ وجود

(مابعد الطبیعه)

وجود بچندین صورت اطلاق میگردد ، ازیکطرف بمعنی‌ذات وشخص معین است وازطرف دیگر بمعنی اینست که یك چیزفلان کیفیت یافلان کمیت را دارد. اما دربین معانی متعدد وجود بخوبی دیده میشود که وجود بمعنای بهترذات است که بعینه همان جوهر است و درحقیقت هنگامیکه ما میگوئیم کیفیت چیزی را میخواهیم تعریف کنیم میگوئیم این چیز خوب یا بد است اما نمیگوئیم که سه ذرع طول دارد یا اینکه یك انسانست : برعکس وقتی

میخواهیم ماهیت آنرا تعریف کنیم نمیگوئیم که سفید یا گرم است و یااینکه سه ذرع طول دارد بلکه میگوئیم که او انسان یا خداست.

اشیاء دیگر موجودات خوانده نمیشوند مگراز لحاظ اینکه از کیفیات وجود بمعنی اخص هستند و یا ازصفات و یا از تاثیرات این وجود میباشند.

بدینسان ممکن است ازخود پرسید که آیا «گردش کردن»، «سالم بودن»، «نشسته بودن» از موجوداتند یا از موجودات نیستند همینطوردر مواردی شبیه باین. زیرا هریك از این حالات فی نفسه وجود خاصی ندارد • نمیتواند هم از جوهر جدا شود ولی اگر وجودی هم در آن باشد این وجود همان کسیست که گردش میکند ونشسته است وسالم است. واین اشیاء بنظر از موجودات میرسند زیرا درکمون هریك از آنها یك ماده حقیقی ومعینی وجود دارد و این ماده جوهر و فرد است و همان چیزیست که تحت مقوله مورد بحث جلوه گر میشود. زیرا سلامتی یا نشستگی هرگز بدون یك ماده صورت نمی بندد.

پس واضح است که هریك از مقولات دیگر درپرتو این مقوله وجود پیدا میکند بقسمی که وجود بمعنی اصلی، نه فلان حالت وجود، بلکه وجود مطلق بایستی جوهر باشد.

لیکن میدانیم که «منشاء وجود» بصورتهای مختلف تعبیر میشود، معذلك جوهر مطلقا منشاء وجوداست و در واقع هیچیك ازمقولات دیگر بحالت مجزا وجود ندارد وفقط جوهرچنین قدرتی‌را دارد. جوهر از لحاظ منطقی نیزمنشاء وجود است زیرا درتعریف هر موجود الزاماً تعریف‌جوهر آن نیزمحتوی میباشد. بالاخره بگمان ماهنگامیکه بجوهرهرچیزمثلاجوهر آدم یاآتش معرفت داشته باشیم آنچیز راکاملا خواهیم‌شناخت تاهنگامیکه کیفیت یاکمیت یامکان‌آنرا بشناسیم زیرا هریك ازاین‌حالات را مانخواهیم شناخت مگرهنگامیکه بدانیم جوهرآنها چیست، جوهر کیفیت یا کمیت آنها کدامست ودرحقیقت هدف تمام تحقیقات گذشته وحال‌اینست که بدانیم وجود کدامست؟ وبرای دانستن این موضوع باید بپرسیم: جوهر کدامست؟وهمین جوهر است که فلاسفه بعضی بوحدت و پاره‌ای بکثرت آن قائلند، و این کثرت هم درنظر بعضی متناهی و درنظر برخی دیگرنامتناهی استو بهمین

علت است که برای ما نیز هدف اصلی و اولی ومنحصر اینست که به بینیم وجود بدین معنی از چه قرار میباشد.

علت

«ما بعدالطبیعه»

پس واضح است که علمی را که باید فراگرفت علم علت العلل است زیرا ما میگوئیم که هر چیز را فقط هنگامی میشناسیم که تعیین کنیم علت اولیهٔ آنرا میشناسیم) لیکن علل بچهار معنی تقسیم میشود: بیك معنی ما ازعلت جوهر صوری یا ماهیت را استنباط میکنیم و درواقع علت وجودی یك چیز بطور قطع به معرفت بآن چیز منتهی میگردد و علت وجودی اولی علت ومنشاء است و بیك معنی دیگر علت ماده یا اصل هستی است و بمعنی سوم اصل حرکت است وبمعنی چهارم که با معنی سوم تعارض دارد علت عبارت از نیکی است (زیرا نیکی غایت هر نسل و هر حرکتی است).

. . . .

علت بمعنی اول عبارت ازمادهٔ ثابتی است که شئی باآن ساخته شود: مفرغ علت مجسمه است، نقره علت جام است و همچنین است انواع مفرغ ونقره. بیك معنی دیگر علت شکل ونمونه یعنی تعریف ماهیت است. باز علت، منشاء اولیه تغییر یا سکون است: گیرندهٔ یك تصمیم علت فعل است وپدر علت فرزند است وبطور کلی عامل، علت آنچیزیست که بصورت عمل در آمده و آنچه تغییر ایجاد میکند علت آنچیزیست که تغییر بر او عارض میشود وهمچنین علت، غایت یعنی علت غائی است. مثلا تندرستی علت گردش است و از ما میپرسند برای چه گردش میکنید؟ پاسخ میدهیم برای اینکه تندرست بمانیم وبا این طرز بیان، علت امر را هم بیان کرده‌ایم وهمچنین است درباره آنچه که واسطه بین محرك و غایت است وبدین ترتیب لاغری وتنقیه و داروها وآلات علل تندرستی هستند زیرا تمام این وسائل بمنظور غائی استعمال شده اند.

تعبیرات مختلف ازلفظ علت تقریبا همینها است. از این تنوع تعبیرات نتیجه چنین‌میشود که یك شئی دارای چندین علت غیر عرضی است. بدینسان علل مجسمه: هنر ومجسمه ساز ومفرغ هستند. اما این دوعلت بایکدیگر اختلاف دارند: یکی علت مادیست ودیگری علت حرکت همچنین‌علل‌ممکن

است متعاکس باشند مثلا تمرین ورزشی علت تندرستی است و تندرستی علت تمرین است اما با این اختلاف که تندرستی بمنزلهٔ هدف است و تمرین بمنزلهٔ منشاء حرکت. بالاخره یك علت ممکنست گاهی اضدادی بوجود آورد. آنچه که بواسطهٔ حضورش علت چیزی است غالبا بواسطهٔ غیابش مخالف آنست ما میگوئیم کشتی بان درنتیجهٔ غیبتش باعث غرق کشتی شده است زیرا که کشتی بان علت نجات و سلامت بوده است. اما در اینمورد دو علت حضور و غیاب هردو علل حرکت هستند . تمام عللی که ما شرح دادیم بچهارقسم علل اصلی منحصر میشود.

ماده برای اشیاء ساخته شده، آتش وخاك وعناصری شبیه بآن برای اجسام ، اجزاء برای کل ، مقدمتین برای نتیجه ، تا آنجا که منشاء ایجاد اشیاء هستند علل بشمار میروند ومیان این علل بعضی جوهری وجزئی هستند وبرخی اصلی و کلی. تمام عللی که ازدانه وپزشك و مشاورو بطور کلی ازعامل ناشی میشود منشاء تغییر یا سکون هستند. علل دیگر غایت وخیر تمام اشیاء هستند: چه در واقع علت غائی بمعنی نیکی عالی و هدف سایر موجودات است و این موضوع که این غایت، نیکی حقیقی است یا فقط صورت ظاهری ازنیکی است چندان اهمیت ندارد. اینها هستند انواعی که ممکن است علل را بدانها منحصر ساخت. علل در تحت یك عده از مظاهر جلوه گر میشود اما میتوان این حالات را بعده کوچکی محدود نمود. دربین علل که باشیائی از یك نوع منطبق میشوند روابط مختلفی موجود است و این علل نسبت بهم مقدم یا مؤخرهستند چنانکه پزشك مقدم برتندرستی است و هنرمند بر کارخود، بالاخره کل همیشه مقدم براشیاء جزئی است که شامل آنست. برخی علل دارای جنبهٔ عرضی هستند و این موضوع درجات مختلف دارد. پولیکلت بیك نحو ومجسمه سازبنحودیگر علت مجسمه هستندوفقط بطورعرضی است که مجسمه سازپولیکلت است وبعددرمحتوی عرض هم علت وجودداردچنانکه انسان یاحتی اگربالاتر برویم حیوان علت مجسمه است زیراپولیکلت انسان است وانسان هم حیوان است ودربین علل عرضی بعضی دورترهستندو پاره‌ای نزدیکتر و این نکته‌را بپذیریم که میگویند علت مجسمه رنگ سفید و موسیقی دان است ، نه پولیکلت یا انسان. گذشته ازعلل بمعنی اخص و علل عرضی بازهم عللی بالقوه وعللی بالفعل وجود دارد چنانکه معمار سازنده

بناها علت بالقوه ومعماری که دارد بنائی را میسازد علت بالفعل است.همان روابطی که دربین علل مشهود است دربین اشیاء هم که علل بدانها منطبق میشود وجود دارد. علت این مجسمه تاحدیکه مجسمه هست وعلت این مفرغ تا حدیکه مفرغ است وجود دارد . همینطور است برای اعراض . بالاخره علل‌عرضی‌وعلل اساسی‌ممکنست درتصورواحدی جمع شوندواین‌هنگامیست که مثلامیگوئیم نه پولیکلت و نه مجسمه ساز بلکه پولیکلت مجسمه‌سازعلت مجسمه است . حالات علل بطور خلاصه بالغ برشش میباشد واین حالات‌دو بدو با یکدیگر تباین دارند . علل بمعنی خاص یا جزئی یا کلی است. علت عرضی نیز یاکلی یا جزئی است وممکنست مرکب یابسیط باشد. باری‌تمام اینعلل بالفعل یا بالقوه هستند. اما این‌اختلاف بین‌آنها وجود دارد که علل بالفعل وهمچنین علل‌جزئی در همان حالیکه آثاری را تولید میکنند شروع شده وخاتمه میبابند: مثلا این پزشك ، معالج نیست مگرکه بهمانقدری که این‌بیماررا شفامی‌بخشدواین معمارسازنده‌نیست مگوبهمان میزانیکه‌خانه را میسازد.درموردعلل‌بالقوه وضع‌همیشه بدینمنوال نیست،خانه ومعماردریکزمان نیست نمیشوند.

قوه و فعل[1]
(ما بعدالطبیعه)

فعل‌موجودیت یك شئی است‌اما نه بطرزیکه ماآنرابالقوه‌شرح‌دادیم مثلاگوئیم که «هرمس» بالقوه درچوب ونصف خط بالقوه درتمام خطاست زیرا ممکن‌است که «هرمس» ازچوب و نصف خط ازتمام خط بوجودآید.

همچنین کسی‌راکه تحقیق نمیکندولی‌استعداد تحقیق را دارد دانشمند بالقوه مینامیم حالت عکس‌آن در هریك از این موارد بالفعل وجود دارد : تصور فعلی که ما پیشنهادمیکنیم‌ممکن است از راه استقراء بکمك مثالهای خاصی شناخته شود. نباید درصدد تعریف هرچیز برآمد بلکه باید بدرك شباهت اکتفا ورزید پس نسبت قوه بفعل مثل نسبت کسی است‌که بنائی را میسازد باکسیکه استعداد ساختن را دارد و کسیکه بیدار است با کسیکه خوابیده است وکسیکه میبیند باکسیکه چشمهای بسته داردلیکن واجد قوهٔ بینائی است ، وآنچه ازماده جدا شده با ماده،آنچه قابل‌جذب است با آنچه قابل‌جذب نیست ومامیتوانیم بجملهٔ اول این‌روابط مختلف اسم فعل و بجمله

1 – acte et puissance

دوام اسم بالقوه بگذاریم. اما تمام اشیاء بیك معنی بالفعل وجودندارند بلکه فقط ازراه شباهت بالفعل هستند زیرا فعل گاهی بمنزلهٔ حرکت نسبت بقوه و گاهی بمنزلهٔ صورت جوهری نسبت بماده تلقی گردیده .

لایتناهی ، خلاء وتمام اشیائی از این قبیل هم بالقوه وهم بالفعل گفته میشوند، اما نه بطرزی که برای بسیاری ازموجودات دیگر گفته میشوندمانند بیننده، رونده ومرئی. در موارد اخیر این صفات دربعضی مواقع ممکن است هم بالفعل وهم بالقوه وجودداشته باشند زیرا مرئی گاهی بآنچه دیده میشوند و گاهی بآنچه ممکن است قابل رؤیت باشد اطلاق میگردد . بر عکس لایتناهی بالقوه بچنان معنائی نیست که بایستی بعداً بالفعل بعنوان حقیقت مجزائی وجود داشته باشد.

ماهیت و تعریف ١

«ما بعد الطبیعه»

. . . ماهیت هرموجود عبارت از ذات موجود است . موجودیت تو ، موجودیت موسیقی‌دان نیست زیرا موسیقی دان بودن تو ازتونیست ، ماهیت تو آنچیزی است که تواز خودت هستی. اما با اینهمه ماهیت بتمام آنچه که فی نفسه هست گفته نمیشود ودرواقع ماهیت، نسبت سفیدی بسطح نیست زیرا ماهیت سطح، ماهیت سفید نیست.

ماهیت یك موجود، جوهرفردی ومعین آنست. لیکن وقتی چیزی بچیز دیگر بعنوان صفت اسناد داده میشود مجموع صفت و موصوف جوهر فردی معینی رابوجودنمیآورد: چنانکه انسان سفید جوهرفردی معینی نیست، درصورتی که این نکته درست باشد که جوهر فردی فقط تعلق بذوات دارد . نتیجه چنین میشود که فقط ماهیت آنچیزی که تصورش تعریف است وجود دارد . هراسم که هم خود چیز وهم تصورآنرا معین کند تعریف نیست زیرا در آن صورت هرتصوری تعریف میشد بطوریکه حتی «ایلیاد» یك تعریف میشد . در واقع فقط وقتی تعریف وجود پیدا میکند که تصوری ازشیئی اولیه وجود داشته باشد .

وشیئی اولیه بچیزی اطلاق میشود که درنتیجه اسناد چیزی بچیزدیگر

١- quiddité et définition

بوجود نیامده باشد.

پس ماهیت برای صورتهای مخصوص که درنوع خودثابت نیستندوجود ندارد بلکه فقط برای صورتهای ثابت درنوع وجود داردزیرا فقط صورت های اخیرظاهرا منسوب بچیز دیگری بواسطه بهره‌مندی نیستند. اما برای هریك ازموجودات دیگر ممکن است تصوری وجود داشته باشد که معرف نام آن هست واگراین‌تصور یکی باشد بدان که فلان صفت متعلق بفلان‌فاعل است و اگر تصور شیئی مبهم باشد ممکن است آنرا بتصور روشن تری تبدیل نمود ولی در اینصورت نه تعریف ونه ماهیتی وجود خواهد داشت. ولی باید دید که آیا تعریف هم مثل صورت یك شیئی معانی متعددی قبول میکند؟ جوهر یك شیئی بیك معنی، عبارت از ذات و وجود معین است و بمعنی دیگرعبارت از هریك از حالات کمیت و کیفیت و سایرصورتهای یك طبیعت است همانطور که وجود تعلق بتمام مقولات دارد همچنین جوهر نیز بطور مطلق متعلق بذات میباشد وفقط تا اندازهٔ معینی بسایر مقولات تعلق دارد... پس مهم آنست که دقت کنیم چگونه ماهیت را در هر موردی بکار بندیم.

دربارهٔ استقراء ۱

«توپیك»

بعدازاین تعریفات اکنون باید تعیین کنیم که چند نوع‌استدلال‌منطقی وجود دارد. یکی از این انواع استقراء است ودیگری‌قیاس. قیاس‌راگفتیم که عبارت ازچیست. استقراءآنستکه بسبب مطالعهٔ جزئیات برحال‌کلی‌واقف شوند. مثلا اگر کشتی‌بان‌آزموده‌ای بهتر ازسایر کشتی بانان باشد واگر این‌قضیه درمورد سورچی‌نیزصدق کند، گوئیم اینها مردمان خبره ای هستند که بطور کلی برای شغل خاص خودبهتر ازسایرین هستند. استقراء مطمئنتر و روشن تر است وقیاس نافذتر ومؤثرتر برای مباحثه است.

قیاس ۲

«توپیك»

قیاس استدلالی است که بوسیله‌آن چند قضیه مقبول را ترتیب میدهیم

۱– Induction ۲– syllogisme

برای اینکه قضیه دیگری را که موردنظر ما است از آن استنباط نمائیم. قیاس وقتی ازمقدمتین حقیقی و اولی حاصل شودبرهان نام دارد و(بعبارت دیگر برهان قیاسی است حقیقی که باعث تصدیق حقیقی میشود)

قیاس جدلی آنست که نتیجه ازمقدمتین احتمالی گرفته شود. مقدمتین وقتی حقیقی و اولی هستند که یقین را نه بوسیله قضایای دیگر بلکه بواسطهٔ خودشان حاصل کنند. زیرا در اصول اولیهٔ علوم نباید درجستجوی «دلیل» برآمد وهریك از این اصول بایستی فی نفسه وبذاته قابل قبول باشد. قضایای احتمالی آنهائی هستند که بنظر همه یا اغلب مردم یا مردم خبره ، یا مردم معروف حقیقی میرسند.

مغالطه قیاسی است که مقدمتین بنظر احتمالی رسند اما بحقیقت چنین نباشند وقیاس ظاهری آنست که ازمقدمتین احتمالی یا مقدمتینی که ظاهر احتمالی دارند نتیجه شود . زیرا آنچه راکه این صورت ظاهراً باخود دارد همیشه احتمالی نیست . درواقع قضایائی که احتمالی تلقی میشوندآنطور که معمولا اصول استدلالهای مغالطه ای شناخته میشوند در بادی نظر کاملا شناخته نمیشوند . زیرا غالبا خطا بودن استدلالهای مغالطه‌ای از همان ابتدا حتی در نظر عقول ضعیف ظاهر میگردد . پس نتیجه چنین میشود که اولین قیاسها که ما آنرا قیاس مغالطی نامیدیم باز هم قیاس است منتها قیاس مغالطه است نه قیاس حقیقی زیرا فقط بصورت ظاهر نتیجه میگیرد نه درحقیقت امر .

در ردیف تمام قیاسهای مذکوره «شبه قیاسهائی» هست که از قضایای خاص بعضی ازعلوم حاصل میشود مانند شبه قیاسهائی که درهندسه و سایر علوم متشابه آن وجود دارد. این طرز استدلال ظاهرا با قیاسهای پیش گفته فرق دارد. زیرا کسی که صورتهای غلطی رسم میکند نتایجش را ازقضایائی که نه حقیقی و اولی و نه نزدیك بحقیقت است میگیرد واین نوع قیاس را ما وارد تعریفات خود نمیکنیم چه مقدمتین آن نه بنظر عموم و نه بنظر بعضی و نه بنظر اهل بصیرت ونه درنظر مردمان معروف حقیقی نمیرسند و استدلال خودرا براساس مفروضاتی که مسلما متعلق بعلم اومیباشدولی حقیقی نیستند متکی میکند وبا ترسیم نیمدایره‌های نامنظم شبه قیاس درست میکند.

موضوع و روش طبیعیات
« طبیعیات »

علم وعرفان درتمام رشته های تحقیقی که اصول یا علل یا عناصر در آن وجود داشته باشد هنگامی دست میدهد که باین اصول وعلل وعناصر پی برده باشیم (در واقع ما نمیتوانیم بدرك چیزی نائل شویم مگر هنگامیکه درعلل اولیه ودراصول اولیه وحتی عناصر آن نفوذ یافته باشیم) پس روشن است که درعلم طبیعت نخست باید تعیین نمود که اصول آن عبارت از چیست.

لیکن سیرطبیعی آنست که از چیزهائی که بیشتر برای ما قابل معرفت و بیشتر برای ما روشن است پی به چیزهائی که فی نفسه روشن‌تر و بیشترقابل معرفت است ببریم زیرا اشیائی که برای ما قابل معرفت هستند واشیائی که مطلقاً قابل درك نیستند چیزواحدی نیست. بهمین جهت باید طرزعمل بدین قرارباشد که ازچیزهائی که فی نفسه کمترروشنی دارد و برای ما روشن‌تر است شروع کرده باشیائی که فی نفسه روشن‌تر و بیشتر قابل معرفت هستند بپردازیم . لکن آنچه را که در بادی نظر برای ما واضح و روشن است کلیاتی درهم وبرهم است فقط بعداً ازاین‌عدم تمایز عناصر واصول مشخص میشوند واز راه تجزیه وتحلیل شناخته میگردند بهمین‌جهت است که بایداز اشیاء کلی پی باشیاء جزئی برد زیرا کل برحسب احساس بیشترقابل‌معرفت‌است وکلی یك قسم ازکل است در مورد اسامی نسبت به تعریف نیز قضیه بدین منوال است : چه اسامی نیز یك قسم از کل را بدون تمایز نشان می دهند مثل نام دایره وحال آنکه تعریف دایره از راه تجزیه وتحلیل اجزای خاص آنرا نیزتعیین میکند وکودکان نخست همهٔ مردها را پدر وهمهٔ زنهارامادر مینامند، فقط بعداً است که تمایزی بین آنها قائل میشوند .

حرکت
« طبیعیات »

نخست باید تشخیص دهیم که چه چیز فقط بالفعل وچه چیز از طرفی بالفعل وازطرف دیگر بالقوه وجود دارد واین موضوع خواه درفرد معین و خواه در کمیت و خواه در کیفیت وهکذا در سایر مقولات وجود مصداق پیدا میکند .

و بعد نسبت خواه برحسب افراط و تفریط و خواه بر حسب فاعل و

منفعل وبطور کلی برحسب محرك ومتحرك اطلاق میگردد ودرحقیقت محرك محرك متحرك است ومتحرك درنتیجهٔ عمل محرك متحرك است .

وبعد هیچ حرکتی خارج از اشیاء وجود ندارد و آنچه در تغییر است همیشه یا ذاتاً یا کیفاً و کماً ویا مکاناً تغییر میکند لکن همانطور که گفته‌ایم نمیتوان نوع مشترکی برای این موارد تغییر پیدا کرد که نه فرد خاص و نه مقدار ونه کیفیت باشد . درنتیجه نه هیچ حرکت ونه هیچ تغییری درخارج از اشیائی که شرح دادیم وجود ندارد زیرا هیچ چیز خارج از این اشیاء وجود ندارد .

وبعد هریك از این‌حالات وجود درهرچیز بدوشکل ظاهر میشود مثلا درکیفیت بشکل سفیدی وسیاهی و درکمیت بشکل تمام و ناتمام و همینطور درحرکت مکانی بشکّل قوهٔ جاذبه وقوهٔ دافعه یا سبك وسنگین‌ظاهرمیگردد بدین‌ترتیب باندازهٔ انواع وجود انواع حرکت وجود دارد.

بافرض‌اینکه درهرنوع آنچه که درحدکمال[1] است از آنچه که بالقوه هست متمایزمیباشد بحدکمال رسیدن آنچه که بالقوه میباشد حرکت نامیده میشود (اسم مشترکی برای هردو اینها وجودندارد) نمو وکاهش حدکمال است‌وازآنچه قابل‌کون‌وازآنچه قابل‌فساداست کون وفساد[2]حدکمال‌است

اینکه حرکت ازهمین قرار است ازآنچه خواهیم‌گفت روشن خواهد شد . در واقع وقتی چیز قابل ساختمان در حد کمال است آن چیز ساخته میشود وساختمان حد کمال است وهمچنین است شاگردی ، معالجه ، جهش نمو، پیری.

از طرف دیگر بعضی اشیاء درعین حال هم بالقوه وهم درحال‌کمال هستندالبته نه مجموعا تحت شرایط واحدبلکه مثل این‌مورد که چیزی‌بالقوه گرم و درحدکمال سرد است و از اینجا بسیاری ازفعل و انفعالات متقابل انجام خواهدگرفت زیرا دراینصورت شئی درعین‌حال فاعل ومنفعل خواهد شد. درنتیجه محرك طبیعی متحرك است ودر واقع هرموجودی از این‌نوع چون خودش متحرك است حرکت میکند (بعضی ها خیال میکنند که هر محرکی متحرك است درصورتی که چنین نیست و ما در جای دیگر باین

۱– entéléchie ۲– Génération et corruption

موضوع اشاره خواهیم کرد ، زیرا یك محرکی هست که خود ساکن‌است)
بهرحال بفعل رسیدن چیزیکه بالقوه است حرکت نام دارد .

از طرف دیگر من میگویم «تا حدی که هست» زیرا مفرغ بالقوه مجسمه است ولی‌معهذا کمال مفرغ تا حدی که مفرغ است حرکت نیست ، زیرا جوهر مفرغ و جوهر وجودی که بالقوه در آنست با یکدیگر مخلوط نمیشوند چه در صورتیکه مخلوط میشدند حد کمال مفرغ حرکت بود ، اما همانطور که گفتیم این‌دو باهم مخلوط نمیشوند . همچنین وقتی اضداد را در نظر گیریم بدین نکته بهتر پی‌میبریم ، چنانکه استطاعت تندرستی بغیر از استطاعت بیماری است وگرنه بیماربودن مشابه همان تندرست بودن بود. پس فاعل وصفاتش هرگز بایکدیگرمخلوط نمیشوند ، درنتیجه اگرحرکت حدکمال است ، حدکمال آن چیزی است که بالقوه است، تا حدی که آن چیز بالقوه است.

هرچیز ممکن است گاهی بالقوه وگاهی بالفعل باشد مثل چیز قابل بنا ، چنانکه وقتی چیز قابل ساختمان بصورت ساختمان در آمد از صورت قوه بصورت فعل در میآید. زیرا فعل چیز قابل ساختمان ، ساختمان یا خانه است وآنچه ساخته میشود چیزقابل ساختمان است . پس باید ساختمان فعل آن باشد و ساختمان یك حرکت است . اکنون همین استدلال را دربارهٔ سایرحرکات میتوان مطابقت داد.

محرك اولی
« ما بعدالطبیعه »

شیئی هست که باحرکت مداومی حرکت میکند واین‌حرکت،حرکت کروی است واین موضوع را تنها عقل ثابت نمیکند بلکه حقیقت امر چنین است . همچنین شیئی وجود دارد که جاودانه درحرکت است . موجودات بر سه گونه‌اند یکی موجودیکه حرکت داده شده دیگر موجودی که حرکت میکند وحد وسط بین موجودی که حرکت داده شده وموجودی که حرکت میکند موجودی است که بی‌آنکه حرکت داده شده باشد حرکت میکند و آن وجود ابدی وجوهرمطلق وفعل محض است .

لکن حرکت این وجود بدین نحو صورت میگیرد . چیز خواستنی[1]

---

١ – désirable

و درك کردنی[1] بی آنکه حرکت داده شده باشند حرکت میکنند و نخستین خواستنی شبیه به نخستین درك کردنی است . زیرا موضوع میل آنچیــزی است که بنظر زیبا است . ما چیزی را میخواهیم زیرا که آن چیز بنظر ما خوب است و یا بعبارت بهتر بنظر ما چنان میرسد چون بدان میل داریم . اصل دراینجا اندیشه است. لیکن اندیشه بواسطهٔ درك کردنی بحرکت افتاده وقاعدهٔ خواستنی اینست که فی نفسه قابل درك باشد و در این قاعده جوهر مقام اول را حائز است ، و در بین جوهرها نخستین جوهرجوهر بسیط و فعلی است. ولی واحد و بسیط چیز واحدی نیست . واحد مبین مقیاس مشترکی برای چندین موجود است درصورتیکه بسیط خاص یك موجود است.

بدینسان، چیزی که فی نفسه زیبا وخواستنی باشد درعداد درك کردنی در می آید وآنچه که اولی است چه بطور مطلق و چه بطور نسبی همیشه عالی است. علت غائی حقیقی در موجودات بیحرکت وجود دارد واینموضوع نشان میدهد که چه تمایزی بین علت غائی مطلق وعلت غائی که مطلق نیست وجود دارد . موجود بیحرکت مثل موضوع عشق در حرکت است و آنچه حرکت میکند حرکت را ایجاد میکند لیکن برای هرموجودی که حرکت میکند امکان تغییر وجود دارد. پس اگر حرکت انتقالی حرکت اولی است واین حرکت بالفعل باشد موجودی که متحرك است ممکن است تغییر نماید واگر این تغییر در ذات نباشد لااقل درمکان هست . اما همینکه موجودی وجود داشته باشد که با وجود سکون حرکت میکند این موجود مستعد هیچ تغییری نیست . در واقع تغییر او عبارت از حرکت انتقالی است و اولیــن حرکت از حرکات انتقالی حرکت کروی است . لیکن موجودی که این حرکت را ایجاد میکند محرك ساکن است. پس محرك ساکن وجودلازمی است و اوخیر وبنا بر این منشأ است وفلك وتمامی طبیعت باین منشأ آویخته است. ما فقط میتوانیم تا مدتی ازسعادت کامل بهرمند شویم وحال آنکه او جاودانه واجد چنین سعادتی است واین چیزی است که برای مامحال میباشد. لذت برای او همان فعل او است وچون بیداری، احساس ، اقدام و اندیشه از اعمال هستند ازبزرگترین لذات ما بشمار می آیند وامید بآینده و یاد بود گذشته فقط درنتیجهٔ نسبتی که باآنها دارند از لذات هستند.

---

[1]— intelligible

لکن اندیشهٔ فی نفسه، اندیشه بچیزی است که فی نفسه بهتر است و اندیشهٔ عالی، اندیشه بچیزی است که خیر مطلق است . ادراك بخود می اندیشد تا درك کردنی را درمییابد زیرا خودش بااین تماس وبا این فکر کردن، درك کردنی میشود . پس شباهتی بین ادراك و درك کردنی موجود است زیرا استعداد درك درك کردنی و جوهر ، واجد بودن درك کردنی است . پس این صفت عالی باعلا درجه در ادراك عالی وجود دارد وعرفان وتفکر لذت عالی وسعادت واقعی است .

اگر خدا جاودانه از این سعادتی که ما فقط لحظاتی از آنرا درك میکنیم بهرمند باشد سزاوار پرستش ما است و اگر هم سعادتش بالاتر از سعادت ما باشد بیشتر سزاوار است. لکن در واقع سعادت او بالاتر از آن ما است . حیات در وجود اوست زیرا عمل ادراك خود حیات است و خدا صورت فعلی ادراك است.

همچنین ماوجود زندهٔ لایزال وکاملی را خدا مینامیم . پس زندگی ومدت دائم وابدی از آن خدا است زیرا همین زندگی خداست . کسانیکه بر وفق عقیدهٔ فیثاغورثیها واسیوزیپ عقیده دارند که اصل اولیه، زیبائی وخیر مطلق نیست چرا که اصول نباتات واصول حیوانات علل هستند وحال آنکه زیبا و کامل جز در آنچه علل زائیده میشود وجود ندارند، این اشخاص عقیدهٔ صوابی ندارند زیرا دانه ازموجودات کاملی که مقدم براوهستند زائیده شده و اصل دانه نیست بلکه وجود کامل است.

ازهمین لحاظ است که میتوان گفت انسان مقدم بردانه است البته نه اینکه انسان ازدانه بوجود آمده بلکه از انسان است که دانه تولید شده .

ازآنچه در پیش گفتیم واضح میشود که یك جوهر ابدی ، ساکن وممتاز ازاشیاء محسوس وجود دارد وهمچنین ثابت شد که این جوهر نمیتواندهیچ بعدی داشته باشد وبدون اجزاء وقابل قسمت است ودر واقع درطی یکمدت لایتناهی درحرکت است لکن یك قوه نا متناهی نمیتواند هیچ چیزمتناهی داشته باشد وهر بعدی یا نامتناهی ویا متناهی است درنتیجه این جوهر نمیتواند یك بعد نامتناهی داشته باشد و از طرف دیگر بکبعد نامتناهی ندارد زیرا مطلقاً بعد نامتناهی وجود ندارد بالاخره براین جمله بیافزائیم که این جوهر نه تغییر ونه تحریفی را قبول میکند زیرا تمام حرکات مؤخر برحرکت درفضا

هستند. اینها بودصفات واضح جوهری که مورد بحث ما بود.

دربارهٔ خوشبختی

«اخلاق نیکوماك»

بیجهت نیست که مردم سعی میکنند ازخیرمطلق یاخوشبختی از روی انواع مختلف زندگی تصوری نزد خود درست کنند. مردم عامی وهوسران خوشبختی را در شهوت میدانند و از این روی زندگـانی سراسر لذت را بهرزندگانی دیگری برتری میدهند.

در واقع سه نوع زندگانی وجود دارد که از زندگانیهای دیگر بکلی ممتاز هستند: یکیزندگانی که من الان شرح دادم ودیگرزندگانیسیاسی وفعال وسوم زندگانی عرفانی یاتفکرآمیز. البته این عقیدهٔ مردم عامی را که برای زندگانی حیوانی مطلق ترجیح قائلند باید درخور کمال نکوهش دانست. درعوض مردانی که تربیت عالی بخود دیده اندوفعالیتی درزندگی دارند عزت واحترام را ترجیح میدهند زیرا عموما هدف زندگانی سیاسی جز این نیست. با اینهمه این رجحان برای اقناع تمایلات ما خیلیسطحی و خیلی کم اهمیت مینماید زیرا این برتری بیشتر بستگی بکسانی دارد کـه این افتخارات را اعطا میکنند تا بکسی که آنهارا تحصیل میکنددرحالیکه خیرمطلق بنظر ما، مایملك خاص کسیکه واجدآنست جلوه گر میشود که ربودنآن دشوار است. از طرف دیگرظاهر امر اینست که آدمی در صدد تحصیل افتخارات برنمیآید مگر از جهت اینکه خود را مـردی نشنهٔ افتخار نشان دهد وفضیلت است که برتری دارد .

پس میتوان احتمال داد که این موضوع غایت و هدف زندگانی سیاسی است ولی باز اینهم بنظرکافی نیست زیرا ممکن است احتمال داد که کسی که واجدآنست، یکسره بخواب برود ویا درتمام طولزندگانیش دستخوش تنبلی ور کودکامل شود واز این گذشته برنجهای جـگزائی دچارگشته در مغاك تیره بختی افتد. لکن مسلماً هیچکس جرأت نمیکند کسی راکه چنین حیاتی میگذراند خوشبخت بداند .

پس بار دیگر بسر غ چگونگی اینخیرونیکی که درهرعمل ودرهرفنفرق میکندبرویم. زیرا ینخیرهمان جنبه راکه درفن بزشکی دارددرفنسربازی

ندارد همچنین است درسایرفنون– پس به بینیم این خیر عبارت از چیست؟ درپزشکی تندرستی است ودرلشکر کشی فتح وپیروزی ، درمعماری خانه یا بنا ودرفن دیگر چیزدیگری است وبطور خلاصه درهرعمل و در هرتصمیم بخردانه غایت آنست. زیرابعلت رسیدن باین غایت است که هر کس هرعملی را انجام میدهد. بطوریکه اگرغایت مشترکی برای تمام اعمال وجودداشته باشد همان غایت خیر است و اگر چندین غایت وجود داشته باشد آن غایت خیر خواهد بود. بدینسان عقل ما پس ازانحرافات طولانی دوباره بهمان نقطه باز میگردد .لکن سعی کنیم موضوع را بیشتر روشن گردانیم . پس وقتی چندین غایت مختلف وجود داشته باشد، یکی از آن غایات هست که ما آنرا وسیله برای نیل بسایر غایات قرارمیدهیم (مثل ثروت وناز و نعمت)وواضح است که تمام غایات کامل یامطلق نیستند، لکن خیر عالی یامطلق بایدچیز کاملی باشد بقسمی که اگر یك چیز کامل بیشتر وجودنداشته باشددرست همان خیراست که درجستجوی آن هستیم ولی اگرچندین خیر وجود داشته باشد کاملترین آنها منظور ومرام ما خواهد بود.

ازطرف دیگر ما خیری را که بخاطر نفس آن خیر طالب باشیم کاملتراز خیری که بملاحظهٔ خیر دیگری طالبیم تلقی میکنیم و خیری را که هرگز نتوان آنرا بملاحظهٔ خیر دیگری طالب بودکاملتر ازخیرهائی که درعین حال هم بخاطر خودشان وهم بعنوان وسیلهٔ نیل بخیرهای دیگرطالب باشیم می‌دانیم. وخلاصه آنکه خیرکامل یا مطلق خیریست که همیشه آنرا بخاطر نفس آن خیر برتری دهیم ونه بملاحظهٔ خیر دیگر.

لکن ظاهرا خوشبختی بخصوص درچنین حالتی بدست میآید: زیرا ما خوشبختی را فقط بخاطر نفس خوشبختی طالبیم نه بمنظور دیگر وهمانطور که گفتیم ماآنچه‌راکه فضیلت یالیاقت نامیده میشود بخاطر خودآنهادوست داریم (زیرا وقتی‌هم که هیچ فایدهٔ دیگری برآنها مترتب نباشد واجدبودن آنها بازهم مورد میل و رغبت ما است) ولی ما آنها را بخاطر سعادتمند شدن‌طالبیم‌چون‌تصور میکنیم که بوسیلهٔ آنهاخوشبخت خواهیم شد. برعکس هیچکس‌خوشبختی‌را بخاطر هیچیك از این مزایا وبطورکلی بخاطر هیچ چیزدیگری طالب نیست.

بدینسان بنظرمیرسد که خیرکامل یا مطلق بایدبی نیاز ازکمك دیگران

باشد وازاین‌شرط تمام اثراتی که ما بخوشبختی نسبت دادیم نتیجه میگردد اما از این تغییر «بی‌نیازی» مراد ما بخاطر خودزیستن ودرتجرد کامل بسر بردن نیست بلکه زیستن برای والدین، زن وفرزند وبطورکلی برای‌دوستان وهمشهریان را منظور نظرداریم ، زیرا نسان طبعاً حیوانی است اجتماعی. معذلك این قضیه باید در حدود معینی محدود گردد زیرا اگر آنرا بنسلهای گذشته وآینده و بدوستان دوستانمان بسط دهیم بنامتناهی منجر خواهد گشت. مادراینجا ازشرط بی‌نیازی یکنوع زندگانی را منظور نظر داریم که انسان بتنهائی وبدون‌هیچ کمك خارجی‌تمام نیازمندیهایشرا تأمین نماید وبزعم عقیدهٔ ما اینست آنچه‌را که ما خوشبختی مینامیم واین چیزی است که بیشتر ازهمه در دنیا طالب آنیم صرف نظرازآنچه ممکن است بدان‌افزود ولی هرقدر هم که بمقدار آن بیافزائیم واضح است که آنرا باز بیشترقابل رغبت میسازیم زیرا آنچه بدان افزوده شود آنرا بیشتر کامل میسازد . پس میتوان گفت که خوشبختی چیز کاملی است که ازکمك خارجی بی‌نیاز باشد زیرا خوشبختی غایت تمام اعمال ما است. ولی باتصدیق اینکه خوشبختی چیزی است که ازهمه عالی‌تر است شاید مایل باشید که ماهیت آنرا بهتر بشناسید. ولازمهٔ این امراینست که ببینیم‌کار بشرعبارت ازچیست. در واقع همانطور که خوبی‌وزیبائی یك اثر بستگی بموسیقی‌دان‌ومجسمه سازوهنرمند وبطورکلی‌همهٔ کسانیکه اثری را بوجود میآورند دارد برای انسان‌هم‌اگر کاری خاص او وجود داشته باشد میتوان چنین‌حکمی کرد. پس‌اگروظیفه‌ای خاص کفشدوز ونجار وجود دارد چطورممکن است که وظیفه‌ای خاص‌انسان وجودنداشته باشد وآیا ممکن‌است احتمال داد که طبیعت، موجوداتی‌بیکاره وعاجز از انجام هرکاری بوجودآورد ؟ یا بعبارت بهتر آیا نمیتوان تصدیق کرد که همانطور که چشم و دست وپا وبطورکلی هریك از اعضای بدن ما وظیفه‌ای خاص خود دارد، وهمچنین بشر نیزوظیفه ای خاص خود برای‌انجام دادن دارد ؟ ولی این وظیفه کدام است ؟ در وهلهٔ اول متوجه میشویم که زندگانی‌بشر وجه مشترکی بازندگانی‌نباتات داردلکن مادر پی‌جنبهٔ خاص آن‌هستیم پس‌باید موضوع تغذیه ونشوونمارا که با نباتات مشترك دارد کنار بگذاریم بعد نوبت بحیات‌حسی‌میرسد. ولی این‌زندگانی‌هم با اسب‌وگاو و تمام حیوانات دیگرمشترك است. بالاخره‌باقی‌میماند خاصیت موجودی که در

خرد با او سهیم است خواه اینکه این موجود از اوامر خرد اطاعت کند و خواه این خرد را با اندیشه دارا باشد. لکن این خاصیت را چون ممکن است از دو جنبه مورد توجه قرار داد، آن جنبه ای را در نظر گیریم که این خاصیت صورت فعال دارد. پس اگر کار انسانی، یك فعالیت روحی منطبق باموازین خرد باشد ویا لااقل ازخرد سهمی داشته باشد و اگر بتوان تصدیق کرد که علاوه براینکه یك کار انسانی بطور کلی است کار یك انسان نیك است: مثل بین کار یك موسیقی دان و کار یك موسیقی دان ماهر تمایزی وجود دارد و اگر کار انسانی از انسان پرهیزکاری باشد که بطور شایسته انجام گیرد نتیجه چنین میشود که سعادت آدمی در فعالیت روح است که برهبری فضیلت باشد و اگر هم چندین فضیلت وجود داشته باشد برهبری فضیلتی که کاملتر است، و بعلاوه در یك حیات کامل باشد. زیرا همانطور که گفته اند بیك گل بهار نمیشود همچنین عمل بفضیلت در یك مدت کوتاه نیز کافی نیست آدمی را کاملا خوشبخت سازد.

فضیلت عادت است

«اخلاق نیکوماك»

فضیلت را ممکن است از دو نظر مورد بررسی قرار داد. یکی اینکه آنرا محصول خرد ودیگر اینکه آنرا زادهٔ رسوم وعادات بدانیم. از نظر اول اغلب تعلیم فضیلت امکان پذیر میگردد واز اینروی مستعد کون وفساد میباشد وبهمین جهت است که برای اینکار نیز فرصت و تجربه لازم است. اما از نظر دوم فضیلت زادهٔ رسوم و عادات است و از اینجا است که نام اخلاق بخود میگیرد. این موضوع آشکارا بما نشان میدهد که هیچ فضیلت اخلاقی درمازادهٔ بلاواسطهٔ طبیعت نیست زیرا هیچ خوئی که طبیعت خلاق آن باشد درنتیجهٔ رسم وعادت ممکن نیست تغییر نماید. چنانکه سنگ که تمایل طبیعی آن همیشه رو بپائین است هرگز این جهت را تغییر نخواهد ولو اینکه با هزاران بار انداختن آن بهوا بکوشیم آنرا به جهت مخالف معتاد سازیم. خلاصه آنکه هیچ وسیلهٔ تغییری از راه عادت در تمایلات وخواهش هائی که طبیعت در ما پدید آورده وجود ندارد. پس فضایل در وجود ما نه زادهٔ طبیعت ونه مباین با طبیعت هستند، فقط طبیعت مارا مستعد قبول آنها کرده وما آنهارا بوسیلهٔ عادت تکمیل میکنیم.

بعلاوه ما از هنگام تولد استعداداتی با خود داریم که بعداً آنهارا بصورت فعل در می‌آوریم چنانکه این موضوع در مورد حواس بطور وضوح دیده میشود.

بدینمعنی ما حواس شنوائی وبینائی را بعلت زیاد دیدن وزیادشنیدن بدست نیاورده‌ایم بلکه، برعکس ما آنها را چون داشته‌ایم بمعرض‌استعمال در آورده‌ایم و بعد از اینکه رفتاری بروفق فضیلت پیشه ساختیم فضایل را کسب کرده‌ایم وهمچنین است درمورد سایرفنون: زیرا تمرین وسیلهٔ اصلی آموزش مسائلی است که ماپس ازاینکه فراگرفتیم میتوانیم آنها را خوب انجام دهیم. مثلا بنا، باساختن بنامیشود وچنك نواز با نواختن چنك موسیقیدان میگردد وهمینطور انسان باعمل بعدالت عادل میشود وباعمل باعتدال قانع و معتدل وبالاخره با اجرای کارهای دلاورانه بدلیری شهره میشود. وآنچه درجوامع متمدن اتفاق میافتد شاهدی براین مدعا است زیرا قانونگزاران اهالی را بوسیلهٔ وادار کردن آنها برعایت ملکات فاضله متقی ویرهیز کار میسازند... و درموقع اجرای معاهدات ومقاولاتیکه از همه نوع در بین مردم حکمفرماست بعضی عادل وپاره‌ای ستمکار قلمداد میشوند ومادرمواقع بروز خطرملکات دلاوری یابزدلی راکسب میکنیم وجبون یا دلاورمیشویم. همچنین است درمورد انفعالات وحس خشم وغضب، زیرا عادت اینکه بعضیها بیك روش و بعضی دیگر بروش دیگر زندگی کنند باعث میشود که مردم پاره‌ای عاقل ومعتدل وپاره‌ای هرزه وفاسد ازکار بیرون میآیند. خلاصه آنکه درنتیجهٔ تکرار یکنوع اعمال است که عادات زائیده میشود و ازهمین جا است که افعال باید مطیع روش معینی باشند زیرا اختلاف آنها باعث تولید عادات مختلفی میگردد. پس نباید اعتیاد بفلان روش را از سنین خرد سالی چیز کوچکی گرفت بلکه برعکس این موضوع حائز منتهای اهمیت است ویا بعبارت بهتر هرچه هست دراین موضوع است.

ستارگان وحرکات آسمان

«ما بعدالطبیعه»

هیچیك ازفلاسفه بطرزخرسند کننده‌ای دربارهٔ تعداد موجودات اولیه شرح وبسط نداده‌اند و عقیدهٔ صور هیچ اهمیتی که مستقیماً قابل انطباق با این موضوع باشد واجد نیست. کسانیکه بوجود صور معتقدند میگویندصور

صور اعداد هستند. گاهی این اعداد جنبهٔ نامتناهی دارند و گاهی بیشتر از ده نمیباشند و آیا بچه علت درست بده عددقائلند، چیزی است که هیچ دلیلی برای اثبات آن نمیآورند و اما ما موضوع را بر همان نهجی که در سابق مقرر نمودیم مورد بحث قرارخواهیم داد.

منشأ موجودات یا وجود اولی بنظر ما مستعد هیچ حرکتی نه ذاتی و نه عرضی نیست و او است که نخستین حرکت، حرکتجاودانی ومنحصررا بوجود میآورد اما از آنجا که هر چیزی که حرکت میکند ضرورتاً بوسیلهٔ چیزی بحرکت در آمده و محرك اولی هم ذاتاً بیحرکت است و حرکت جاودانی بوسیلهٔ یك وجود جاودانیوحرکت واحد بوسیلهٔ وجود واحدتولید گردیده وچون از طرفی گذشته ازحرکت بسیط جهان ، حرکتی که ذات اولی بوجود آورده ساکن است میبینیم که باز حرکات جاودانی دیگری وجود دارد که آن حرکت کرات است (زیرا همانطور که ما در کتاب طبیعیات ثابت کردهایم هر جسم کروی جاودانی وغیر قابل سکون است) پس دراینصورت باید وجودیکه هریك از این حرکات را بوجود میآورد یك جوهر ساکن بالذات و ابدی باشد ــ در واقع ستارگان یك جوهر ابدی است و آنچه حرکت میکند ابدی و مقدم برآنچیزی است که حرکت داده شده وآنچه مقدم برجوهر است ضرورتاً جوهر است ـ پس واضح است که تا آنحد که کرات وجوددارد تا آنحد هم بایستی جوهر هائی وجود داشته باشد که بالطبع ابدی وذاتاً بیحرکت وبدون بعد باشند : اینست نتیجهایکه از آنچه درفوق گفتیم گرفته میشود.

چگونه جهان حاوی خیر مطلق است

« ما بعدالطبیعه »

همچنین باید بررسی کنیم که جهان چگونه حاوی خیرمطلق است و به بینیم که این خیر مطلق وجود مستقلی است که فی نفسه و بذاته وجود دارد یا این که نظم دنیا بر آن موقوف است و یا .این که در عین حال شامل هر دو جنبه میباشد ، چنانکه در مورد یك ارتش این موضوع صدق میکند. چه خوبی ارتش عبارت ازنظمی است که در آن حکمفرما است و همچنینداشتنسرداریلایق است وبخصوص سردارلایق که علتوموجب نظم است. هر چیزی در دنیا مقام معینی دارد مثل ماهی ها ، پرندگان ، نباتات

اما در بین آنها درجات مختلفی وجود دارد وموجودات از یکدیگر مجزا نیستند بلکه دریك ارتباط بین اثنین میباشند زیرا همه چیز بمنظور حیات واحدی نظم ونسق پذیرفته وجهان بصورت خانواده‌ای درآمده و در آنجا مردان آزاد هرگز مقید بکردن این یا آن برحسب تصادف نیستند. و تمام افعال ویاتقریباً تمام افعال آنها تحت نظم درآمده‌است. برعکس بردگان و حیوانات سهم ناچیزی در خیر ومصالح عموم دارند و عادتاً آنها را برحسب اوضاع واحوال بکارمیبرند. نقش اصلی هرچیز درجهان همان طبیعت آنست وبعقیدهٔ من تمام موجودات با اینکه ازهم جدا هستند و هرکدام بکارهای مختلفی میپردازند مأمور ایجاد هم‌آهنگی دسته جمعی‌هستند.

مامیبایستی تمام محالات وتمام نامعقولیهائی‌را که نتیجهٔ سیستم‌های‌دیگر است نشان دهیم. در اینجا عقایدی که صورت حق بجانب دارند و از آنها کمتر اشکال میگیرند یاد آور میشویم . تمام اشیاء بعقیدهٔ تمام فلاسفه از اضداد بوجود میآیند ولی همین جمله هم که تمام اشیاء از اضدادشان‌بوجود میآیند خوب تنظیم‌نگردیده. ازطرفی چطور اشیائی که اضدادشان درخود آنها وجود دارد از اضدادشان بوجودمیآیند؟ واین چیزی است که توضیحی در بارهٔ آن نمیدهند زیرا اضداد هیچ عملی نسبت بیکدیگر نمیکنند . لکن ما این ایراد را معقولانه میگیریم و حد ثالثی را برای رفع این اشکال پیشنهاد میکنیم .

کسانی نیز هستند که از مادهٔ واحد یکی از ضدین را میسازند : چنانکه بعضیها نامساوی را در برابر مساوی و کثرت را در برابر وحدت قرارمیدهند . این عقیده نیز بهمان منوال مردود است . مادهٔ اولی‌ضد هیچ چیزی نیست . در غیر اینصورت کل از شر بهره میگرفت زیرا شر یکی از دو عنصر است . عدهٔ دیگری ادعا میکنند که نه خیر ونه شر از اصول نیستند و با اینهمه اصل در تمام اشیاء خیر مطلق است . مسلما حق با اینها است که نیکی‌را بمنزلهٔ اصل میپذیرند، اما در بارهٔ چیزی که ساکتند اینست که چگونه نیکی اصل است وآیا این اصل بعنوان غایت است یاعلت محرکه و یا صورت.

عقیدهٔ آمید و کل هم خالی از ابهام نیست . درنظر او نیکی عبارت از دوستی است لکن دوستی در عین حال هم اصل است و هم علت محرکه

زیرا دوستی عناصر را گرد هم میآورد وهم مادهاستزیراقسمتی از اختلاط عناصرمیباشد. حتی با فرض اینکه ممکن است یك چیزدرعین‌حال هم‌بعنوان ماده وهم‌بعنوان اصل‌وهم بعنوان علت محرکه وجودداشته باشددیگرهویت در وجودآن نخواهد بود. پس چه چیز است که دوستی را پدید میآورد؟

انکساغورث نیکی‌را بمنزلهٔ یك اصل میشناسد وآنهم اصل محرکه است. عقل حرکت میکند لکن بمنظور چیزی حرکت میکند. پس این‌خود اصل جدیدی میباشد. بشرط اینکه انکساغورث مثل ما بهویت معتقد نباشد زیرا فن‌درمان بیك معنی عبارت از تندرستی است وآنگهی معقول‌نیست که نیکی وخردضدی نداشته باشند.

. . . کسانی هم هستند که موجودات را مولود عدم وجود میشمارند و بعضی دیگر برای اینکه از این الزام بگریزند همه چیز را زادهٔ وحدت مطلق میدانند. بالاخره چرا همیشه تولید را درنظر میگیرند ودربارهٔعلت تولید بحثی نمیکنند؟ این‌نکته‌ایست که هیچکس توضیحی دربارهٔ آن بما نمیدهد.نه تنها کسانی که بردواصل قائلند بایستی باصل عالی دیگری معتقد باشند.بلکه‌آیا هواخواهان صور نیز بایستی باصل عالیتری از صور قائل باشند؟ واز اینگذشته دیگران ناگزیرشده اند که ضدی دربرابر عقل وعلم عالی قائل شوند وحال‌آنکه ماچنین اجباری نداریم چون ماضدی دربرابر وجود اولی قرار نداده ایم چه اضداد مادهای دارند و بالقوه شبیه هستند. لیکن‌جهالت برای اینکه ضد علم باشد باید هدفی‌مخالف باهدف علم‌داشته باشد ولی چیزی که اولی است دیگرضدی ندارد وانگهی اگر موجودات دیگری بجز موجودات محسوس وجود نداشته باشد بطریق اولی نه اصل‌و نه قاعده ونه تولید ونه توازن فلکی‌وجودخواهد داشت بلکه فقط یکرشته نامتناهی از اصول وجود خواهد داشت چنانکه تمام الهیون وطبیعیون بدون استثنا چنین‌فکرمیکنند. لیکن اگر بوجود صور یا اعداد قائل باشیم دیگر بعلت هیچ چیز بی نخواهیم برد ولااقل بعلت حرکت واقف نخواهیم گشت و زااینگذشته ازموجودات بی بعد چگونه بعد و امتداد زائیده خواهد شد؟ زیرا عدد نه بعنوان علت محرکه ونه بعنوان صورت، تولید امتداد خواهد کرد. همچنین یکی از اضداد هم علت فاعلی و هم علت محرکه نخواهد بود.

کسان دیگری که عدد ریاضی را اصل میگیرند وبدینسان بیکرشته نامتناهی از جوهرها و منشأ های مختلف برای جوهرهای مختلف قائلند ازجوهرجهان مجموعه‌ای ازحوادث درست میکنند زیرا در اینصورت برای یك جوهرچه اهمیت دارد که جوهر دیگری وجود داشته باشد یا نه؟ بالاخره این جوهرها عده زیادی منشأ دارند لکن موجودات مایل نیستند بد اداره شوند. تعدد فرماندهان چیز مطلوبی نیست وعالم خلقت بیك سالار بیشتر احتیاج ندارد .

دوستی

اخلاق نیکوماك

دوستی فضیلتی است ویا لااقل با فضیلت همراه است وبعلاوه دوستی مطلقاً برای زندگی ضروری است: بدون دوستان هیچکس مایل بزندگی نیست ولواینکه ازتمام نعمات دیگر بهرمند باشد . مردم ثروتمند وکسانی که حائز مقام و موقعی عالی هستند بخصوص بیشتر بدوستان نیازمندند . ثروت وخواستهٔ سرشار این اشخاص بچه‌کار میآمد چنانچه آنان را از فیض رساندن بدوستان محروم میکردند ؟

همچنین چطور ممکن است بدون دوستان اینهمه اموال و خواسته را حراست و نگهبانی کرد ؟ هراندازه این اموال زیادتر باشد بهمان اندازه تملك آنها دشوارتراست . درتنگدستی وفقرو دربدبختی های دیگر بطور کلی دوستان یگانه ملجأ آدمی بشمار میروند ــ دوستی جوانان را ازخطا ایمن میدارد وپیران را در هنگامیکه وضع وحال آنان مستلزم پرستاری و تیمار است دستگیر و مددکار میگردد . همچنین مردان نیرومند را به انجام کارهای نمایان برمیانگیزد. شاعراز «دوموجودی» که متحداً قدم برمیدارد سخن میگوید ومسلماً آدمی بدین ترتیب برای عمل و اقدام قدرت دیگری دارد. چنین مینماید‌دوستی حسی ذاتی است که درقلب خالق‌نسبت بمخلوقش ودر قلب مخلوق نسبت بخالق سرشته گردیده و نه تنها نزد آدمیان وجود داردبلکه نزدپرندگان‌وغالب موجودات زنده ودرافراد همنوع، بعضی نسبت ببعضی دیگر و اصولا بین مردم وجود دارد و از اینجا است که ما نسبت بکسانیکه «نوع دوست» نامیده میشوند حس‌ستایش خودرا ابراز میداریم وبخصوص ضمن‌سفرمیتوان دریافت که انسان چه دوستی وچه صمیمیتی نسبت

بهمنوعش ابراز میدارد.

باز چنین مینماید که دوستی رشتهٔ اتصال بین کشورها است و توجه قانونگزاران را بیشتر ازعدالت بخود جلب کرده واتفاق واتحادبین دولتها که تا اندازه‌ای بدوستی شبیه است هدف اصلی توجه آنها است و ازهمین روی سعی میکنند بخصوص ریشهٔ نفاق را که دشمن دوستی است براندازند از طرف دیگر اگر اهالی بین خودشان مراتب دوستی را رعایت کنند هرگز احتیاجی بعدالت نخواهند داشت ولی حتی اگر آنها را عادل‌هم‌فرض کنیم باز بدوستی نیازمندند و عدالت در حدکمال خود از طبیعت دوستی ناشی میگردد .

دوستی‌ضروریست، حواسم کجاست؟ دوستی شایان پرستش است وما حس ستایش خود را از کسانی که آئین دوستی را پرستش میکنند دریغ نمیداریم وزیادی عدهٔ دوستان‌یکی‌ازشریف‌ترین محسنات را بوجودمیآورد. بعضی عقیده دارند که مرد شریف بودن و دوست یکرنك بودن هر دو یکی است

در بارهٔ دوستی مباحثات بسیاری بعمل‌آمده : بعضی آنرا یك قسم از شباهت میدانند ومیگویند بهم شبیه بودن باهم دوست بودن است وازاینجا که این ضرب‌المثل معروف که میگوید : «کند همجنس با همجنس پرواز» بوجودآمده .

. . . .

اگرعمل زیستن فی نفسه یك خیر است منضمن حظ ولذتی‌نیز میباشد و این موضوع از عشق بزندگی که همهٔ مردم بوثره اشخاص شرافتمند و مردمان خوشبخت ازخود نشان میدهند استنباط میگردد .آیا زندگانی آنها بخصوص قابل غبطه نیست و حیات آنها باوج سعادت نمیرسد ؟ بعلاوه کسی که می‌بیند حس میکند که می‌بیند و کسی که می‌شنود حس‌می کند که‌میشنود وکسی که راه میرودحس‌می کند که راه میرود وهمچنین‌است درسایرموارد. درما یك چیزنامعلومی وجود دارد که حس میکند که ما نیروی‌خودرامنبسط میسازیم. همچنین مامیتوانیم حس کنیم که ماحس‌میکنیم‌ومیتوانیم فکر کنیم

که ما فکر میکنیم لکن بهمان علت که ما حس میکنیم یا فکر میکنیم ما وجود داریم زیرا چنانکه گفته‌ایم وجود داشتن حس کردن یا فکر کـردن است باری، احساس اینکه انسان زندگی میکند فی نفسه مطبوع است ـ و چون زندگی طبعاً خیر است ، مشاهدهٔ اینکه خیری در ما وجود دارد خود لذتی بشمار میرود. پس زندگی بویژه برای مردان پرهیزکار دوست داشتنی است زیرا برای آنها حیات عبارت از یك خیر ویك لذت است و چون باین خیر فی نفسه شعور دارند لذت شدیدی درخود حس میکنند.

مقدوراتی که انسان پرهیزکار برای خودش داردهمان مقدورات را در دسترس دوستش نیز میگذارد زیرا که دوست او نسخهٔ ثانی خودش میباشد. بهمان اندازه‌ای که هرکس زندگی‌را برای شخص خودش دوست داردبهمان اندازه و یالااقل تقریباً بهمان اندازه برای دوستش نیز خواستاراست ولی مگر مانگفتیم که حیات در نتیجهٔ شعوری که نسبت بارزش خاص اخلاقی خود دارد، شعوری که فی نفسه مطبوع است ، دوست داشتنی است؟ پس نتیجـه چنین میشود که باید همچنین نسبت بزندگانی دوست خود شعورداشت واین موضوع نیز بطورکلی هنگامیکه انسان با او درحال صمیمیت است وتبادل نظرات وافکار میکند عملی میگردد.

. . . .

دوستی یکقسم همبستگی است . مقدوراتی راکه انسان برای خودش فراهم میکند دربارهٔ دوست هم فراهم میکند. لیکن درآنچه مربوط بخود شخص است، احساس اینکه ما حیاط داریم چیزدلپذیری است. واین احساس دربارهٔ دوست هم صادق است وچون این احساس بالفعل جز درزندگـانی مشترك بظهور نمیرسد طبعاً دوستان هم ازآن سهمی دارند .

بعلاوه ما درتمام کیفیاتی که نسبت بزندگانی خوداحساس شعورمیکنیم ودر نتیجه ،آن کیفیات ما را بزیستن راغب میسازد ، میخواهیـم دوستـان خودرا هم بوسیلهٔ زیستن باآنها درآن کیفیات شریك سازیم، چنانکه بعضیها برای باده گساری وبعضی دیگر برای بازی تخته نرد وپاره‌ای برای تمرینات ورزشی وبالاخره پاره‌ای برای شکار یا برای بحث فلسفی گرد هم برمیآیند همهٔ مردم اوقات خود را بسرگرمیهائی که شایق آن هستند میگذرانند و چون میخواهند با دوستان خود در صمیمیت بسر بـرند به سرگرمیهائی

که تشخیص میدهند لذت زندگانی مشترك در آن است میپردازند.

از اینجا نتیجه گرفته میشود که دوستی بدان، منبعی برای فساد و خباثت بوجود میآورد و چون در دوستی ناپایدار هستند، جز بسر گرمیهای فاسد نمی پردازند و همدیگر را باهمرنك شدن با یکدیگر فاسد میسازند. اما دوستی مردمان پرهیزکار با فضیلت عجین شده است و روز بروز بامعاشرت و آمیزش بر استحکام آن افزوده میگردد و چنین مینماید که با بسط دامنهٔ دوستی خود حال و وضع همدیگر را بهبود می بخشند و متقابلا درمقام اصلاح یکدیگر بر میآیند و بعضی از بعضی دیگر سرمشق میگیرند تا بحد کمال نائل گردند. از اینجا است که این ضرب المثل بوجود آمده :

«ازمردم شرافتمند بجز مرد شرافتمند زائیده نمیگردد».

رایزنی

اخلاق نیکوماك

آیا برای تمام موضوعات مشاوره ورایزنی باید کرد؟ و آیا هرچیزی باید موضوع مشاوره ورایزنی قرار گیرد؟ یا اینکه دربعضی موارد احتیاجی بمشاوره ورایزنی پیدا نمیشوند ؟

و آیا میتوان گفت که موضوعی برای مشاوره وجود ندارد مگر آنچه را که یکمرد باشعور، و نه یك موجود دیوانه یاابله، بتواند راجع بآن مشاوره نماید ؟

لیکن دربارهٔ هرچیز که دارای صفت پایندگی است مثلا دربارهٔ جهان ودربارهٔ نسبت قطر بضلع هیچکس راجع باینکه بداند برای چه این اشیاء دارای مقیاس مشترك نیستند مشاوره نمیکند.

وهمچنین کسی دربارهٔ حرکات سماوی که پیوسته بروفق قوانین معینی تولید میشوند و باید این بازگشت منظم را بضرورت و طبیعت آنها و یا بعلت دیگری مربوط دانست رایزنی نمیکند.

همچنین است درمورد سایر حوادثی که بدون قاعده ونظم رخ میدهد خشکسالیها و بارانها وهمچنین درمورد حوادث غیرمترقبه مانند کشف یك گنج...ازتمام اینها هیچکدام ممکن نیست با مداخلهٔ ماصورت گیرد.

ما دربارهٔ مسائلی که بستگی بما دارد و ممکن است بدست ما صورت پذیرد یعنی دربارهٔ بقیه این امور مشاوره میکنیم. اینست که باید گفت علل

حوادث طبیعت، ضرورت ، اتفاق هستند که میبایستی فکر انسانی کلیهٔ اعمال انسانی را بدانها بیافزائیم . لیکن هر کس در بارهٔ چیزیکه تصور میکند بانجام آن قادر است رایزنی میکند.

راجع بمسائلی که مربوط بمعلومات روشن و بی نیاز از کمك خارجی هستند موردی برای مشاوره پیدا نمیشود. درعوض راجع باموری که بوسیلهٔ ما و بانحاء مختلف برحسب اوضاع و احوال انجام میشود مشاوره میکنیم مثلا درموضوعات مربوط بپزشکی وبازرگانی و دریانوردی بیشترمشاوره میکنیم تادربارهٔ ژیمناستیك، چونکه این موضوعات کمتر مورد بررسی دقیق قرار گرفته بود ..

دامنهٔ مشاورهٔ ما باموره‌تعارفی نیز بسط پیدا میکند چونکه مانمیدانیم این امور چگونه انجام خواهند شد و همچنین است دربارهٔ اموری که هیچ چیز معینی در آنها نیست .

بعلاوه ما دربارهٔ مقاصدی که باید بدانها نائل شویم مشاوره نمیکنیم بلکه دربارهٔ وسایل نیل باین مقاصد رایزنی میکنیم.

دربیان سعادت کامل

اخلاق نیکوماك

اگر سعادت عبارت ازطرز رفتاری است که همیشه مطابق بافضیلت باشد ، این فکر هم طبیعی است که این رفتار بایستی باکاملترین‌فضیلت یعنی بافضیلت انسان کامل منطبق باشد. پس سعادت کامل خواه اندیشه وخواه یك اصل یزدانی وبا لااقل آنچه که بیشترازهمه درما جنبهٔ یزدانی‌دارد باشد عبارت ازفعل این اصل‌است که تحت رهبری فضیلتی که خاص او است باشدو مادرپیش گفتیم که این‌فضیلت کاملا جنبهٔ نظری یاعرفانی دارد...

همچنین‌ماعقیده داریم که سعادت باید بالذتی همراه باشد ، لیکن در بین اعمالی که بر وفق فضیلت است اعمالیکه برهبری خرد انجام میشوند بدون تردید اعمالی‌هستند که بیشتر موجد لذت میگردند وبنابر این خرد فی نفسه شامل‌لذاتی است که ازحیث پاکی و ازحیث آسایش خاطری که در آنها موجود است از همهٔ لذات بیشتر دلپذیر است . و هیچ تردید نیست که مردم روشن ضمیر اوقات خودرا بطرز دلنذیرتری تا جاهلان وابلهان می‌ـ گذرانند. ازطرف دیگر آنچه شرط بی نیازی نامیده میشود بویژه درحیات عرفانی وجود دارد : زیرا انسان خردمند و عادل مثل همهٔ آدمیان دیگر

ناگزیر باید حوائج زندگانیش‌را تهیه نماید ولی برفرض اینکه این احتیاجات نیز تأمین شده باشد انسان عادل باز به پیدا کردن اشخاصی نیازمنداست که بتواند بوسیلهٔ آنها ودربارهٔ آنها عدالت اجرا نماید وهمچنین است درمورد کسیکه معتدل یا دلاور است ویا دارای فضیلتی خاص میباشد. درصورتیکه مردخردمند حتی‌درتنهائی مطلق‌نیزمیتواند بتفکر وعرفان بپردازد وهرقدر خردمندی او بیشتر باشد باینکار بیشترقادر است. با اینهمه شاید بدینکار بهتر قادربود چنانچه کسان دیگری را در کارهای خودش شریك میکرد . ولی معهذا او دربین تمام مردم یگانه کسی است که بیشتر ازهمه میتواند از کمك خارج بی‌نیاز باشد. وانگهی حیات عرفانی چنین مینماید که بتنهائی میتواند فی‌نفسه مارا محظوظ سازد زیرا نتیجهٔ دیگری بجزتفکر ندارد وحال‌آنکه زندگانی فعالانه همیشه محصولی ببارمیآورد که انسان‌کم وبیش‌مجبوراست بدان سرگرم گردد اگرشرط بی‌نیازی، وفراغت عاریْ ازهرگونه خستگی جسمی (تا آنحد که طبیعت انسان اقتضا میکند) وهرگونه مزایائی که نشان سعادت کامل‌است مربوط بفعالیت روحی باشند نتیجه چنین میشود که همین فعالیت روحی‌حقیقتاً سعادت آدمی‌را تأمین میکند بشرط آنکه در تمام مدت عمردوام داشته باشد زیرا هیچ چیز ناقص‌را نمیتوان دربین عوامل‌یاشرایط خوشبختی منظورنمود. با اینهمه یك چنین زندگی‌مافوق توانائی بشرخواهد بود. زیرا انسان ازجنبهٔ انسانی‌خود قادر بچنین زندگانی‌نیست بلکه‌بایستی یك جنبهٔ یزدانی را نیز در خود داشته باشد. لکن اگرروح به نسبت انسان یك ودیعهٔ یزدانی است، همینطور یك چنین زندگانی به نسبت زندگانی انسانی جنبهٔ یزدانی‌دارد . پس نباید نصیحت کسانی را پذیرفت که میگویند انسان از آنجاکه انسان است فقط باید احساساتی بر وفق انسانیت داشته باشد وچون فناپذیر است جزبسرنوشت مخلوق فنا پذیر نباید توجهی‌داشته باشد بلکه ما باید تا آنجا که مقدور است خود را شایستهٔ ابدیت سازیم و تمام مساعی‌خود را برای منطبق ساختن زندگانی خود با آنچه که درما عالی و یزدانی است بکار بریم . زیرا هر چند این اصل یزدانی به نسبت فضائی که اشغال میکند ناچیز است ولی ازلحاظ قدرت وعظمتش درفوق همه قرار دارد و حتی در این گمان مجاز هستیم که همین اصل بخصوص هر فردی‌را بوجودمیآورد بنابراین معقول نمیباشد که این اصل را رهبر زندگانی خود قرار ندهیم واصل دیگری را برآن ترجیح دهیم و این موضوع با آنچه

در پیش گفتیم تطبیق میکند، زیرا آنچه که خاص طبیعت هر موجودی است همچنین چیزی است که بیشتر از همه برای او مطبوع و بیشتر از همه برای او گرانبها است. لکن این چیز بایستی برای بشر عبارت از حیاتی در تحت رهبری خود یا روح باشد درصورتیکه قبول داشته باشیم که اساسا بشر فی نفسه همان عقل و روح میباشد پس یك چنین زندگی بحقیقت سعادتمندانه ترین زندگیها است. بعلاوه سعادت حاصله از حیات عرفانی بنظر میآید که باموال خارجی احتیاج قلیلی دارد و یا اینکه کمتر از سعادتی که محصول فضیلت اخلاقی است بدان نیازمنداست... زیرا انسان برای اجرای اعمال بخیلی چیزها نیازمند است و هر قدر بیشتر این اعمال نجیبانه وشریف باشند بوسایل بیشتری احتیاج دارند. برعکس کسی که حیات عرفانی در پیش گرفته هیچ احتیاجی بدین وسایل برای اجرای نیات خود ندارد. همینطور درعرفان کامل، آدمی بموانع کمتر برخورد میکند. معذلك، تا آنحد که جنبهٔ انسانی دارد اجرای اعمالی را که منطبق با فضیلت باشد برتری میدهد ودرنتیجه بتمام وسایل واسباب خارجی برای اجرای کارهای انسانی خود نیازمند خواهد بود، لیکن همین موضوع باعث میشود که معتقد شویم سعادت کامل یك قسم نیرو یا فعالیت کاملا عرفانی است. در واقع ما این نکته را میدانیم که بخصوص خدایان از یك سعادت مطلق و بی پایان برخوردار هستند. لیکن چه نوع اعمالی را بایستی بدانها منسوب دانست؟ اعمالی که مربوط بعدالت هستند؟ آیا این خدایان بصورت مضحکی در نمی آیند چنانچه آنها را در حال قبول تعهدات و استرداد امانات ومشغول کارهای دیگری از این قبیل در نظر مجسم کنیم؟

آیا باید فرض کرد که آنها بکارهای دلاورانه میپردازند ویا با خطر مواجهه میکنند ودرمعرض مهالك قرار میگیرند، چونکه این کارها نجیبانه وزیبا است؟ ویا اینکه بدادودهش میپردازند؟ ولی آیا پیشکش‌ها وهدایای خودرا بچه کس تقدیم خواهند کرد؟ تصور اینکه آنها پول مسکوك یاچیز دیگری شبیه بآن دارند نابخردانه میباشد. ویا اینکه باید آنهارا میانه رو و پرهیزکار فرض کنیم؟

آیا ستایش خدایان از جهت اینکه تمایلات شرم آور ندارند توهین بزرگی نسبت بآنان نیست؟ وخلاصه اینکه اگر بخواهیم آنها را با ترازوی اعمال انسانی بسنجیم، موجوداتی پست وحقیر بنظر خواهند رسید که شایسته

عظمت وجلال خدایان نخواهند بود. با اینهمه همه کس معتقد است که خدایانی وجود دارند وزندگی میکنند وبنا بر این عمل واقدام مینمایند زیرا ظاهراً مثل آندیمیون ۱ لاینتطع نمیخوابند . لیکن اگر ازموجود زنده‌ای خاصیت عمل وبالاتر ازآن خاصیت تولید یا خلاقیت را سلب کنند دیگر بجز تفکر صرف از او چه باقی خواهد ماند ؟ بقسمی که فعالیت خدا بجز یك نیروی کاملا عرفانی چیز دیگری نمیباشد . وبنا براین دربین استعدادهای انسانی، آنکه بیشتر ازهمه ارتباط یا شباهت با این فعالیت داردسرچشمهٔ کاملترین سعادت است . شاهد این مدعا آنکه حیوانات دیگر که محروم از یك چنین فعالیتی هستند هرگز بهره‌ای ازسعادت نمیبرند زیرا حیات خدایان همانا یك سعادت مداوم ومطلق است وحیات آدمیان نیز سعادتمندانه نخواهد بودمگر تا آنحدیکه باین فعالیت شباهتی داشته باشد ، در صورتیکه هیچ حیوان دیگری نمیتواند ازخوشبختی بهرمندگردد زیرا که او لایق برای تفکر و عرفان نیست. بنابراین بر میزان خوشبختی به تناسب استعداد تفکرافزوده میگردد و هرقدر آدمی بیشتر واجد سعادت باشد ، بیشتر هم سعادتمند خواهد بود. امانه بطورعرضی ویا بطورغیرمستقیم بلکه این سعادت درنتیجهٔ همان عمل تفکردست خواهد داد زیرا تفکرفی نفسه دارای ارزش فوق‌العاده ایست بطوریکه میتوان گفت خوشبختی یك قسم تفکر است.

با اینهمه انسان نمیتواند از آسایشی که درنتیجهٔ مالی و ثروت بدست میآید چشم بپوشد. زیرا طبیعت انسانی از بی نیازی عجز دارد ، همچنین بدن باید از تندرستی بهرمند باشد تابتواند بدل مایتحلل برای خود تهیه نماید . اما از طرفی هرچند هیچ سعادتی بدون مال وثروت بدست نمیآید نباید چنین پنداشت که برای سعادتمند بودن بدین اموال بحدوفور بگرانبهاترین آنها نیازمیباشد. زیرا در افراط هرگزمقدارکافی وجود نخواهد داشت برعکس میتوان هرعملی که نجیبانه وشریف باشد انجام داد بی آنکه لازمه‌اش تسلط برزمین ودریا باشد واین سعادت رامیتوان باثروت متوسط وبارفتاری بروفق فضیلت بچنك آورد واثبات این مدعا آسان است وقتی ملاحظه نمائیم

۱ – Endymion چوپانی که محبوب دیان واقع گشت و دیان از زئوس رخصت گرفت که آندیمیون زیبائی خود را در یك خواب ابدی محفوظ دارد

که رعایای ساده در انجام کارهای پرهیزکارانه ممکن نیست دست کم از شهریاران داشته باشند وحتی انجام این اعمال برای آنها بیشتر میسر است وفقط داشتن وسایل برای آنها کافی است زیرا هر کس که چنین اعمالی انجام دهد اززندگانی سعادتمندانه محروم نخواهد ماند.. واما کسیکه کارهایش بهدایت عقل او انجام میگیرد ودر مراتب عقلانی پیشرفت میکند کسیست که دربارهٔ او باید گفت گرانبهاترین ودایع را ازطبیعت اخذ کرده و بیشتر ازهمه مورد الطاف خدایان واقع شده است. زیرا چنانکه این نکته درست باشد که خدایان درامور انسانی نظارتی دارند، باید عقیده داشت که وقتی کسی را در دنیا ببینند که ازهمه عالیتر وبیشتر ازهمه بطبیعت آنها شبیه میباشد لذت خواهند برد و بوسیلهٔ نعمات خود کسانی راکه بارزش خود واقفند پاداش خواهند داد و باکمال حمیت بدو دلبستگی خواهند یافت همانطور که مردم کسانی را که خود دوست میدارند توجه وتیمار مینمایند . لکن واضح است که بخصوص مرد خردمند تمام این شرایط را درخود جمع میآورد. پس او کسی است که خدایان بیشتر از تمام افراد دیگر عزیزش میدارند وبنابراین باید از بزرگترین سعادتها بهرمند گردد بقسمی که در یك چنین اوضاع و احوال خردمند بخصوص باید سعادتمند باشد .

انسان حیوانی است اجتماعی

سیاست

اجتماعیکه مرکب ازچندین قصبه باشد تشکیل شهر کاملی را میدهد که تمام وسایل برای بی نیازی او ازخارج مهیا است و بنابر این بهدف وغایت هرجامعه ای رسیده است وچون منحصرا احتیاج زیستن آنرا بوجود آورده رفاه وآسایش زندگی نیز درآنجا مهیا است. بهمین جهت است که میتوان گفت هر شهر زادهٔ طبیعت است زیرا طبیعت است که نخستین جماعات را بوجود آورده . زیرا شهر یا جامعهٔ شهری غایت این احتیاجات است لیکن طبیعت موجودات غایت اجتماعات است زیرا حالتیکه هر موجود از ابتدای تولدش تا رشد و نمو کاملش طی میکند چیزی است که ما آنرا طبیعت این موجود واین انسان ومثلا این اسب واین خانواده مینامیم. بعلاوه غایتی که این موجود بخاطر آن بوجود آمده برای او ازبهترین وپرسود ترین چیزها ست چه شرط بی نیازی، غایت هر موجود و کمال مطلوب اواست: پس بنابر

این واضح است که شهر زادهٔ طبیعت است و بشرطبعا حیوانی سیاسی‌است و کسی که طبعا و نه درنتیجهٔ بعضی کیفیات چنین‌نباشد موجودی پست ویابرتر ازانسان است. چنانکه همر برای نشان دادن مردی که جز سزاوار تنفر و تحقیر همنوعش نیست اورا «غیر قابل معاشرت ، دشمن‌قوانین ، بی خانواده و بی‌مسکن» میخواند زیرا کسی که چنین طبیعتی دارد معمولا بجنگ و پیکار حریص است. او نیز مانند مرغان شکاری از انقیاد بهرقیدی عجزدارد واثبات این‌نکته‌آسان است که برای چه بشر بیشتر از زنبوران‌عسل ویاهر نوع‌زندهٔ دیگر بحالت اجتماع زندگی میکند وچرا یك حیوان سیاسی یعنی حیوانی است که برای جامعه درست شده . همانطور که گفته ایم طبیعت هیچ چیز را بیهوده وبرعبث درست نمیکند لیکن در بین تمام حیوانات فقط انسان است که واجد عقل میباشد. از طرف دیگر تغییرات آهنك در صدا علائم رنج یا شادی است وهمین علائم درحیوانات‌دیگر نیز دیده میشود زیرا طبیعت‌آنها لااقل‌آنها را قادر باحساس لذت و الم و ظاهر ساختن این احساس برای یکدیگرنموده است اما قوهٔ بیان برای این‌مقصود است که آدمی‌آنچه‌را که سودمند یا زیان بخش‌وبنابراین‌درست یانادرست است ابراز دارد درواقع آنچه اساساً مابه‌الامتیاز انسان و حیوان میباشد، همین است که بشردارای احساسات بدوخوب ودرست‌ونادرست است لیکن‌ابراز واظهاراین‌احساسات تشکیل خانواده وشهر را میدهد.

مرد آزاد (۱)

سیاست

اشخاص از لحاظ سکونت در یك مکان معین بمرتبهٔ مرد آزاد نائل نمیگردند چه ساکنین‌ساده وبردگان نیزساکن یك محلی‌هستند واین‌امتیاز ازلحاظ بهرمندی از حقوق مساوی نیز بدست نمیآید- حتی در چندین محل ساکنین ساده کاملا از این امتیاز بهرمند نمیشوند بلکه باید دارای کفیل یا صاحبی باشند بقسمی که با این ترتیب هم بطورکامل‌عضوجامعه بشمارنمیروند

---

۱ – Citoyen این لغت دارای معانی مختلف میباشد ولی چون هرلغت را باید بمعنائی که نویسندهٔ اصلی درزمان خود ازآن مستفاد میکرده ترجمه کرد ودر زمان ارسطو نیز مردان آزاد دربرابر بردگان وجود داشتند از این روی ترجمهٔ مرد آزاد را برای لغظ مزبور مناسب تر دانستیم.

از این‌رو فقط تا یکحد معین و نه بمعنی مطلق، میتوان بکودکانی که هنوز نامشان در دفاتر عمومی ثبت نشده بسبب خردسالی شان و به پیر مردان هم که از هرکاری معاف شده‌اند بسبب سالخوردگی شان نام مرد آزاد اعطا کرد. لیکن‌هنگامیکه صحبت از کودکان‌بمیان است ناگزیر باید علاوه نمود که هنوز کاملا بسن مرد آزاد نرسیده‌اند وراجع بپیرمردان هم باید گفت که سن‌آنها دیگر مقتضی این امر نمیباشد و یا بشرط وقید دیگری ازاین قبیل پرداخت چه موضوع قید وشرط چندان مهم نیست و صاحب نظران میفهمند که منظور من از این نکته چیست. در واقع من فقط میخواهم معنی کامل و مطلق مردآزاد را دراینجا بیان کنم بی‌آنکه هیچ چیز را در آن کم وزیاد نمایم. از طرف دیگر در مورد کسانیکه بیدنامی شهره هستند و یا محکوم بتبعیدمیباشند، وضع ازهمین قرار است وهمان شبهات وهمان ایرادات درباره‌ٔ مرد آزاد بودن آنها مصداق پیدا میکند. لیکن هیچ چیز کیفیت این موضوع را بهتر از حق بهرمندی ازقضاوت وقدرت تعیین نمیکند ...

کسی که ازقدرت قضائی ومشورتی بهرمند است کسی‌است که ما اورا مردآزاد مینامیم ومابطورکلی شهر را اجتماعی ازچنین مردان‌آزاد مینامیم که خود بتوانند تمام احتیاجات خودرا بدون کمك خارجی بر طرف نماید و آنچه مایحتاج زندگی میباشد خود تهیه کند. گاهی برحسب معمول‌مردآزاد کسی را مینامند که از پدر و ازمادری‌که آزاد بوده اند ونه فقط از یکی ازآن دو بوجودآمده باشد ، بعضی دیگر برای این عنوان شرایط بیشتری را لازم میدانند ازقبیل اینکه اجداد درجهٔ اول و یا اینکه اجداد درجهٔ دوم ودرجهٔ سوم اوآزاد بوده باشند وحتی‌بعدازاین‌تعریف نسبتاً ناگوار که‌عملی هم‌نیست کسانی‌هم هستند که شك را بمیان‌آورده میپرسند که چگونه تشخیص داده‌اند این‌جدچهارم مردآزادبوده است.. اما موضوع خیلی‌ساده‌است،زیرا اگرکسانیکه موردبحث هستندازحکومت بهمان نحویکه شرح دادیم‌بهرمند بوده‌اند، مردآزادبودن‌آنها محرز است ودر واقع شرط متولدشدن ازیك مردآزاد ویکزن آزاد درمورد نخستین‌کسانیکه شهری را ساخته یا دولتی تاسیس‌کرده‌اند قابل تطبیق نمیباشد. شاید اینموضوع درمورد کسانیکه در نتیجهٔ وقوع انقلابی‌درحکومت بمقام مردان‌آزادرسیده‌اند بیشتر‌تولیداشکال نماید. چنانکه‌کلیستن پس از اینکه جباران از آتن رانده شدند بردگان و

ساکنین ساده را درطبقهٔ بیگانگان پذیرفت. اما درچنین مورد مسئله برسر این نیست که بدانیم مردآزاد کیست بلکه باید بدانیم که مـرد آزاد شدن درست است یانه . معذلك همین موضوع ممکنست اشکال جـدیـدی بمیان آورد. و کسی که بحق، مردآزادنگردیده قابل تردید است که حقیقتا مرد آزادباشد، چه ناحق‌وخطا تقریبا چیزواحدی است، بعلاوه ماپاره‌ای‌اشخاص رامیبینیم که من‌غیرحق، زمام قدرت را بدست گرفته‌اند و با اینهمه میگوئیم که‌آنها صاحب این قدرت هستند هرچند که‌آنرا من‌دون حق بچنك آورده باشند. لیکن مردآزادبودن بهرمندی ازیکنوع امتیازی است زیراهمانطور که گفته‌اند آن کسی مردآزاد است که ازاین امتیازبهرمندباشد.

از اینجا بخوبی حس میشود که تعبیر حقیقی کلمهٔ مرد آزاد از اینقرار است . ولی‌باز دراینجا این موضوع پیش میآید که ببینیم اشخاص بحق یا ناحق مردآزاد هستند . در واقع کسانی هستند که وقتی دولت دچار تحول میشود یعنی‌مثلا حکومت اولیگارشی یا استبدادی بصورت دموکراسی‌تغییر شکل پیدا میکند در تصمیم گرفتن‌مردد میمانند. زیرا در اینموقع پاره ای اشخاص نه میخواهند بتعهدات خود ایفا کنند چه ادعا میکنند که تعهدآنهانه درقبال دولت بلکه درقبال یك جباربوده است ، ونه چندین‌کاردیگر ازاین قبیل را انجام دهند بجهت اینکه حکومتهائی وجود دارد که فقط برزوراتکا دارند نه برمصالح عمومی... اما دانستن اینکه‌آیا الغای تعهدات هنگامیکه شکل دولت در نتیجهٔ انقلاب تغییر پیدا میکند ، صحیح است یانه، موضوع دیگری است .

جبار ۱

موجبات استبداد از اینقرار است : سرکـوب کردن هرگونه گردن فرازی، از سرباز کردن مردمان قویدل، جلوگیری از تشکیل اجتماعات ، منع کردن‌آموزش و هرگونه اقدامیکه بـاعث روشنی افکار گردد ، یعنـی جلوگیری از آنچه معمولا قوت قلب میدهد و اعتماد بنفس ایجـاد میکند منع کردن فراغت‌ها وتمام اجتماعاتی که ممکن است بسرگرمی های دسته جمعی در آنها پرداخت ، اجرای هرگونه اقدامی که باعث بـی‌خبر ماندن

۱ – Tyran

مردم از حال یکدیگر شود، زیرا وجود روابط باعث اعتمـاد ذات البین میگردد.

بعلاوه اطلاع از تغییر مکانهای مردم و ناگزیر ساختن آنها باینکه هرگز از دروازه‌های شهر بیرون نروند تا اینکه کاملا در جریان اعمال و افعال آنها باشند، ومعتادساختن آنها ازراه بردگی دائمی به پستی و زبونی روح، اینهاهستند وسایلی که ایرانیان وبربرها مورد استفاده قرار میدهند،وسایل جابرانه‌ایکه همه بیك مقصد منتهی میشود.

وسایل دیگر ازاینقرارمیباشد: اطلاع برآنچه بین مردم گفته و کرده میشود، داشتن جواسیسی شبیه باین زنهائی که در سیراکوز سخن چین نام دارند، و فرستادن اشخاصی برای گوش کردن حرفهائی که در اجتماعات گفته میشود، زیرا مردم وقتی از جاسوسی در هراس باشند صداقت کمتری درحرفهای خود نشان میدهندواگر کسی دراین باره صحبت کندهمه خاموش میشوند،کاشتن تخم نفاق وافترا دربین‌مردم، انداختن‌دوستان بجان‌یکدیگر برآشفته ساختن ملت برضد طبقات عالیه ایکه دربین آنها نفـاق میاندازند.

اصل‌دیگر استبداد، فقیر کردن مردم است برای اینکه از یکطرف نگهداری دستهٔ قراولان برای جبار، گران تمام نشود وازطرف دیگرمردم را بتأمین معاش روزمرهٔ خود سرگرم سازد تا دیگر وقت اینکه برضد او توطئه چینی کنند نداشته باشند.

وبهمین منظور بود که اهرام مصر بالارفت‌وبناهای مقدس سیپسلید[۱] و معبد ژوپیترالمپی[۲] بوسیلهٔ پیزیستراتیدها[۳] ساخته شدو کارهای معظم پولیکرات[۴] درساموس[۵] انجام گرفت، وهمه این‌کارها یك‌هدف بیشتر نداشت وآن اشتغال دائمی و تهیدست کردن ملت بود و همچنین برقراری یك نوع مالیات‌را که درسیراکوز وضع گردید میتوان ازهمین قبیل‌دانست: دنی‌جبار سیراکوز در ظرف پنجسال بوسیلهٔ مالیات ارزش تمام املاك را بکلی از میان برد.

جبارهمچنین بجنگ مبادرت میورزد تافعالیت رعایای خودرا بدانجانب معطوف کند ونیاز دائمی بیك فرمانده نظامی را بدانها تحمیل نماید.

---

۱ – Cypsélides ۲– Jupiter Olympien ۳– Pisistratides
٤ – Polycrate ٥ – Samos

اگر سلطنت با اتکاء بفداکاری ها پایدار میماند رژیم جبار، با بی اعتمادی دائمی نسبت بدوستانش بر قرار میماند. زیرا بخوبی میداند که اگر تمام رعایایش بخواهند جبار را براندازند دوستانش بخصوص در اینکار پیشقدم خواهند شد.

جبار جز نابکاران را دوست نمیدارد زیرا تشنهٔ تملق ومزاج گوئی است و هیچ آزاد مردی نیست که در برابر او حاضر بزبونی و تملق شود. مرد نیکو خصال آئین دوستی میداند ولی دیگر تملق نمیگوید. بعلاوه نابکاران برای عملی ساختن نقشه های پلید آمادگی دارند.

خاصیت جبار اینست که هر مرد آزاده و با مناعتی را سرکوب نماید

تمام تدابیری که جبار برای حفظ خود بکار میبندد مشحون از خباثت و پلیدی است و اگر بخواهیم آنهارا خلاصه کنیم میتوانیم آنهارا در تحت سه اصل عمده که هدف دائمی او هستند طبقه بندی نمائیم: نخست انحطاط اخلاقی رعایا زیرا روحهای پست هرگز بفکر توطئه نمی‌افتند دوم بی‌اعتماد ساختن مردم نسبت بیکدیگر زیرا رژیم جبار ممکن نیست واژگون گردد مگر وقتی که دربین اهالی اتحاد کافی موجود باشد. همچنین جبار، مردان نیك سرشت را بعنوان دشمنان مستقیم قدرت خود تعقیب میکند نه تنها از جهت اینکه این مردان هرگونه استبداد را مردود میدانند بلکه از جهت اینکه آنها بخود اعتماد دارند و اعتماد سایرین را هم بخود جلب میکنند و از خیانت نسبت بیکدیگر و بطورکلی ازهرخیانتی روگردانند. باری سومین هدفی که جبار دنبال میکند ناتوان کردن و فقیر ساختن رعایا است زیرا مردم مشت بسندان نمیکوبند و وقتی وسایل سرنگون کردن جبار را دراختیار نداشته باشند بدان اقدام نمیورزند.

جمهوری

سیاست

/ جمهوری بمعنی اخص اختلاطی ازاولیگارشی و دموکراسی است. ولی معمولا حکومتهائی بجمهوری موسوم هستند که تمایلی به دموکراسی دارند وحکومت های اشرافی حکومت‌هائی هستند که بیشتر به اولیگارشی متمایلند زیرا نجابت وتربیت پسندیده، اغلب خاص ثروتمندان است.. لیکن سه عامل هست که برسر تساوی مقام درحکومت بایکدیگر نزاع میکنند وآن سه

آزادی، ثروت وفضیلت هستند. پس بطوریکه دیده میشود بامتزاج این دو عامل که فقرا و اغنیا باشند باید نام جمهوری گذاشت و امتزاج سه عامل نامبرده بطور اخص حکومت اشرافی نام دارد. . اکنون باید نشان دهیم که بچه طریق گذشته از دموکراسی و اولیگارشی حکومتی که جمهوری نامیده میشود تشکیل میگردد وچگونه باید آنرا تاسیس نمود وبانشاندادن اینموضوع‌درعین‌حال‌تعریفی‌هم ازدموکراسی‌واولیگارشی‌بدست خواهیم‌داد: چه باید این دوشکل را بصورت مجزا در نظر گرفت وبعد با نزدیك کردن آنها بیکدیگر شکل واحدی از ترکیب آنها بوجود آورد ... لیکن برای بوجود آوردن چنین ترکیب یا اختلاطی سه راه وجود دارد: طریقهٔ اول اینست که موضوع قانونگزاری‌را که درهریك ازایندوشکل‌حکومت مشترك است، مثلا دوآنچه مربوط بعدالت است درنظر گیریم، در واقع درحکومت های اولیگارشی برای ثروتمندان درصورتیکه از انجام وظیفه قضاوت‌شانه خالی کنندجریمه‌ای مقررمیدارند و وقتی فقرا چنین‌مشاغلی‌برعهده میگیرند هیچ‌حق‌الزحمه‌ای بدانها نمیپردازند، درصورتیکه درحکومتهای دموکراسی دستمزدی بفقرا میدهند وهیچ جریمه‌ای ازاغنیا نمیگیرند. لکن با قبول‌این دو روش، یعنی گرفتن جریمه ازتوانگران وپرداخت حق‌الزحمه به بی‌چیزان حد وسطی خواهیم داشت که مشترك در هر دو نوع حکومت خواهد بود و بهمین دلیل مناسب برای حکومت جمهوری است زیرا در اینصورت یك نوع امتزاجی از هر دوشکل حکومت درست خواهیم کرد. پس این اولین صورت ترکیب است. طریقهٔ دیگر اینست که حد وسط را بین قوانین این دو نوع حکومت اتخاذ کنیم.

چنانکه دریك حکومت حق شور کردن را بشوراهای عمومی بدون هیچ شرط مالیات ویا لااقل بشرط یك مالیات خیلی مختصر اعطا میکنندو حال‌آنکه حکومت دیگر مالیات خیلی هنگفتی مطالبه میکند.

البته هیچ وجه مشترکی میان این دو شرط وجود ندارد ولی میتوان حد وسطی بین مالیاتهائی که هریك از آنها مطالبه میکنند اتخاذ نمود. طریقه سوم عبارت ازاینست که مقررات وضع شده درهر دوحکومت را اخذ نمود یعنی یك قسمت از قوانین حکومت اولیگارشی ویك قسمت از قوانین حکومت دموکراسی را. مثلا تعیین قضات را بحکم قرعه میتوان یك بدعت

دموکراسی و تعیین آنها را بوسیلهٔ انتخاب، یك بدعت اولیگارشی دانست . دموکراسی در این مورد هیچ شرطی برای مالیات وضع نمیکند در صورتیکه اولیگارشی مالیات معینی را مطالبه میکند ، بنا بر این برای حکومت اشرافی و حکومت جمهوری مناسب است که یك قسمت از این بدعتها را بپذیرد، بدینمعنی که از اولیگارشی قاعدهٔ قضات انتخابی و از دموکراسی اصل مطالبه نکردن هیچ مالیاتی را .

اینست طریقهٔ بدست آوردن مخلوطی از دو شکل حکومت . صفت مخلوط کامل، اینست که بتوان دربارهٔ همان حکومت گفت که یك دموکراسی یا یك اولیگارشی است : زیرا واضح است کسانیکه چنین بیانی میکنند فقط تأثیری را که مخلوط کامل این دوشکل در آنها بخشیده ابراز میدارند.

و همچنین این امر نتیجهٔ حد وسطی است که میان هریك از این دو اتخاذ گردیده زیرا بدین ترتیب مشخصات هریك از این دو جنبهٔ افراطی در این حد وسط منعکس شده است. چنانکه درحکومت لاسدمون چنین اتفاقی روی داده . زیرا بسیاری اشخاص با قطعیت و اطمینان آنرا یك حکومت دموکراسی مینامند چه درقانون اساسی آن بسیاری از قوانین بنفع تودهٔ مردم وجود دارد. دردرجهٔ اول قوانین مربوط بپرورش کودکان را بایدتذکر داد زیرادرآنجا کودکان توانگران بهمان ترتیب کودکان فقیران تغذیه میگردد وآموزش نیز بنحوی است که کودکان فقرا نیز میتوانند ازآن بهرمند شوند وهمچنین است در موردیکه کودکان بسن مردی برسند زیرا در آنوقت هم هیچ تمایزی بین فقیر و غنی وجود ندارد .

اما درحکومتی که اختلاط این دو شکل درآن بحد کمال موجوداست بایستی قیافهٔ هر دوحکومت درآن تمیز داده شود بی آنکه نه این و نه آن بطور مجزی در آن وجود داشته باشد واین حکومت بتواند بذاته و بدون هیچ کمك خارجی پایدار بماند ووقتی من بذاته میگویم مقصودم ارادهٔ عدهٔ کثیری از بیگانگان نیست که خواسته باشند آنرا پایدار بدارند زیرا این امردرمورد یك حکومت بد هم ممکن است اتفاق افتد ، بلکه مقصودتوافق دسته جمعی تمام اعضای جامعه است بطوریکه هیچکس مایل نباشد قانون اساسی بصورتی غیر ازآنچه که هست درآید.

عدالت

«اخلاق نیکوماك»

عدالت فضیلتی است که نه بمعنی مطلق مجری میشود و نه انسان در حالت تجرد وتنهائی باعمال آن قادراست بلکه باید ازروابطی که اوممکن است باهمنوعش داشته باشد سنجیده شود. همچنین معمولا عدالت‌ازمهمترین تمام فضایل بشمار رفته و نه اخترشباهنگی و نه ستاره سحری آنقدرحس ستایش و تحسین را بما الهام نمیکند و این پند شاعر که گفته است عدالت فضایل را مشتمل است دربین ما ضرب المثل گردیده .

عدالت عبارت از یك نوع تناسب است زیرا تناسب فقط خاص‌اعداد مجرد نیست بلکه یك خاصیتی از عدد بطور کلی است و آنچه تناسب را بوجود میآورد تساوی نسبت اقلا بین چهار رابطه است . نخست اینموضوع برای تناسب منفصل روشن است اما همین مـوضوع درمورد تناسب متصل نیز صدق میکند چه در این صورت یکی ازرابطه ها دوبار تکرارشده‌است مثلا وقتی میگوئیم: نسبت A با B همان نسبتی است که B باC داردرابطه، B را دوبار تکرار کرده‌ایم بقسمی که درتناسب، چهار رابطه وجود خواهد داشت. در عدالت نیز بهمچنین حد اقل وجود چهار رابطه ضروری است ونسبت بین آنها نیز بهمین نحو است. زیرا یك چنین اختلاف بین اشخاصی که حصهٔ آنها ازبعضی اشیاء ازطریق‌عدالت بدانها داده شود و بین اشیائی که تقسیم‌میگردد وجوددارد. پس گوئیم چون رابطهٔ A ازرابطهٔ B است، همینطور رابطهٔ C هم ازرابطهٔ D است وچون‌آنرا پس‌وپیش نمائیم گوئیم چون A از C هست همینطورB هم از D است . بقسمیکه یك نسبت کامل که بایك نسبت‌کامل دیگر سنجیده میشود مرکب از رابطه هائـی است که عمل تقسیم بدانها بخشیده واگر ترکیب باینطریق‌بعمل‌آید ترتیب دو نسبت هم درست خواهد بود. پس بدین‌ترتیب اتحاد یاترکیب رابطهٔ A با رابطهٔ C و رابطهٔ B با رابطهٔ D فرمول احقاق حق میباشد . و عادل کسیست که حدمیانه را میان دو رابطه ایکه ازیکدیگر دور شده ویا از تناسب خارج شده‌اند نگاهمیدارد. زیراتصور تناسب شامل‌تصور حدوسط میباشد وتصور عدالت، متضمن‌تصور تناسب است . ریاضی دانها بدین قسم تناسب نام‌تناسب هندسی میدهند زیرا علامت مشخصهٔ آن اینست که همـان ارتباطی که بین

يك نسبت کامل ویك نسبت کامل دیگری وجود دارد بین دو رابطه ازهر نسبت نیزموجود میباشد. بااینهمه اینتناسب متصل نیست. زیرا شخص وشیئی را نمیتوان از حیث عدد بوسیلهٔ يك رابطه بیان نمود. پس صفت این قسم عدالت، تناسب وصفت بیعدالتی، فقدان تناسب است. زیرا در اینصورت از یکطرف بیشتر و ازطرف دیگر کمتر از حدیکه باید وجود خواهد داشت و اینموضوع در اعمال و افعال نیز بخوبی دیده میشود زیرا کسی که يك بیعدالتی مرتکب میشود مزایای بیشتری بدست میآورد وآنکه ستمدیده است کمتراز حدی که باید نصیب خواهد برد. و وقتی موضوع شر در میان باشد قضیه کاملا برعکس خواهدبود. زیراکوچکترین شر درمقایسه بابزرگترین شـر ممکن است يك خیر تلقی شود زیرا مسلما قابـل مقایسه با يك شر بزرگتری هست وچیزی که انسان آنرا برتری میدهد همیشه خیرمیباشد وهر اندازه خیر بزرگتر باشد این برتری زیادتر خواهد بود. پس چنین است یکی از انواعی که درتحت تصور کلی عدالت درك میگردد .

نوع دیگری که ممکن است آنـرا عدالت تلافی نام نهـاد در روابط اجتماعی ، چه ارادی و چه غیر ارادی اتفاق میافتد. ولی این نـوع بصورت دیگری غیر ازصورت نوع اول جلوه گر میشود درواقع عدالت که برتوزیع اموال مشترك برای همه نظارت دارد همیشه بر تناسبی که ما شرح دادیم متکی میباشد و اگر موضوع تقسیم پولی که متعلق بعموم است در میـان باشد میبایستی همان نسبتیرا که ارقام بطورمشترك میان خوددارند رعایت نمود وعدم رعایت این تناسب بیعدالتی خواهد بود .

درمورد روابط بینمردم نیزعدالت عبارت ازرعایت مساوات، وبیعدالتی در عدم رعایت آن است منتها دیگر در این مورد از تناسب هندسی تبعیت نباید کرد وفقط بر تناسب عددی تکیه باید کرد زیرا در این مورد چندان مهم نیست که يك مرد محترم و سرشناس فردی از طبقات پست ملت را از اموالش محروم نماید و یا اینکه فردی از طبقات پست ملت چنین کاری را دربارهٔ مرد محترم وسرشناس مرتکب گردد.

قانون درچنین مورد فقط دراختلاف نوع بزه رسیدگی میکندو کسی که مرتکب بیعدالتی میگردد و کسی که بیعدالتی را تحمل میکند، کسی که موجب زیان شده است و کسیکه ازآن ستمدیده است هردو درنظرش یکسان

است بقسمیکه قاضی سعی میکند مساواتیکه درنتیجهٔ این بیعدالتی برهم خورده مجددا بر قرار سازد ، و درواقع وقتی کسی که مضروب شده یا بقتل رسیده وکسی که ضربات را وارد آورده یا اورا بقتل رسانده ، عمل این و زیان دیگری بدین ترتیب بدو قسمت نامساوی تقسیم میشود وقاضی بوسیلهٔ صدور حکم جریمه یا حکم اعدام سعی میکند از زیادتی یکی از این دو قسمت کاسته ومساوات را بین آنها برقرار نماید .

دربارهٔ عدالت وانصاف

اخلاق نیکوماك

اکنون شایسته است نشان دهیم که چه ارتباطی بین عدالت و انصاف و بین آنچه عادلانه و آنچه منصفانه است موجود است . زیرا با امعان نظر دقیقی متوجه خواهیم شد که این هر دو کاملا چیز واحدی نیستند هرچند که اختلاف خاصی بین آنها وجود ندارد. کیفیاتی وجود دارد که مادرآن کیفیات آنچه منصفانه است و کسی را که بچنین صفتی متصف است میستائیم، بقسمی که دربعضی مواردما اصطلاح منصف را بجای خوب یا عادل استعمال میکنیم تا حس ستایش خودرا نسبت بآن ابراز داریم و ازطرف دیگرا گر عاقلانه قضاوت کنیم بنظر عجیب میآید که حس ستایش خود را نسبت بچیزی که از عدل دور است ابراز داریم. زیرا بالاخره یا عدل منطبق بافضیلت نیستیا آنچه منصفانه است عادلانه نیست یااینکه اگر هردو منطبق بافضیلت باشند چیز واحدی بیش نیستند وهمین موضوع است که ایجاد نگرانی وشك دربارهٔ آنچه منصفانه نامیده میشود میکند . با اینهمه این اصطلاحات همه از یك نظرصحیح هستند و تناقضی بایکدیگر ندارند . زیرا آنچه منصفانه است چون بریك چیز عادلانه ترجیح دارد مسلماً عادلانه هست وازآنجا که باعدل منافات ندارد برعدل برتری دارد. پس چیز عادلانه ومنصفانه بیك معنی چیز واحدی است وچون هر دو منطبق با فضیلت هستند منصفانه شایسته برتری است . ولی چیزیکه تولید اشکال میکند اینست که منصف هر چند که عادل هم باشد درست موافق باقوانین نیست و این اشکال از اینجا پیش میآید که هر قانون جنبهٔ کلی دارد و مواقعی هست که در آن مواقع بطورکلی ممکن نیست با عدالت کامل اظهار نظر کرد وبنابراین درمواردی که قانون مجبور است بطرزی کلی داوری کند هر چند هم تصمیماتش صراحت و دقت نداشته

باشد آنچه را که اکثراً اتفاق میافتد ملاك عمل قرارمیدهد بی آنکه خطائیرا که ممکن است از تصمیمات آن ناشی شود مخفی بدارد زیرا خطا نه ازقانون ونه ازقانونگزار ناشی میشود بلکه ازطبیعت خود شیئی زائیده میشود پس وقتی قانون بطرزی کلی داوری میکند و بمواردی برخورد میکنـــد که این اصطلاحات کلی با آنها منطبق نمیشود آنگاه حق داریم آنچه را که قانونگزار فروگذار کرده تلافی وجبران کنیم ویا اشتباهی را که ازاصطلاحات خیلی کلی آن ناشی میشود تصحیح نمائیم بدین طریق که فرض نمائیم اگرقانونگزار خوددر آنجا حاضر بودموضوع را چگونه تفسیرمیکرد ویا اگر بکنه موضوع آشنائی داشت چه موادی را درقانون خود تجویز مینمود. بهمین جهت است که یك عدالتی درفلان موردبخصوص برعدالت خشك وخشن برتری پیدامیکند البته نه برعدالت مطلق بلکه برعدالتی که باجملات مطلق حکم میکندوهمین جملات مطلق دراین موردباعث اشتباه درقضاوت میشوند ودرست چگونگی انصاف از این قرارمیباشد که نقصی را که ازکلیت قوانین بوجودمیآید جبران مینماید.

پیرمرد
سیاست

پیرمردان و کسانیکه از سن کامل گذشته‌اند غالباً دارای صفاتی هستند که تقریباً با صفات جوانان منافات دارد وچون سالیان درازی عمر کرده‌اند وفریبها خورده وخطاها مرتکب شده‌اند ازهرنوع یقین وتصدیقی خودداری میکنند، و درتمام حرفهای خود خویش را پائین‌تر ازحدیکه بایدنشان میدهند مثلا میگویند: من اینطور فکرمیکنم وهرگز بطوریقین نمیگویند: من میدانم وهمیشه در حال تردید اضافه میکنند : شاید ، ممکن است اینطور باشد و همیشه همینطور صحبت میکنند و هرگز باقطعیت حرف نمیزنند. طبیعتشان خبیث است وبعلاوه درهمه جا احتمال بد میدهند چونکه بی اعتماد هستند و بی اعتمادیشان هم بسبب آزمودگیشان هست وبنابراین علل دوستی ودشمنی آنها نیزشدید نمیباشد. اما دوستی آنهاطوری است که گوئی دشمنی میورزند ودشمنی شان بصورتیست که گوئی مهرمیورزند ودارای روحی زبون وپست میباشند زیراازز ندگی زیاد خفت وحقارت دیده‌اند وخواستارهیچ چیز بزرك یا خارق‌العاده نیستند بلکه امیال خودرا بنیازمندیهای روزمره محدود می کنند بسیار خسیس وممسك هستند چه مالکیت یکی از این نیازمندیهااست

،ودرعین حال بتجربه میدانند که چقدر گردآوردن مال دشوار واز دست دادن آن آسان است. خیلی ترسو هستند وازپیش، برای متوحش شدن آماده‌اند سالخوردگی، آنها رادروضعی مباین باوضع جوانان قرارداده. جوانان خون گرم وپرحرارتند وحال آنکه پیری، راه را برای جبن و بزدلی هموار میکنند و جبن وترس هم یکقسم از برودت وسردی است. زندگی را دوست میدارند و در روزهای آخر آنرا خیلی بیشتر دوست میدارند زیرا موضوع میل چیزی است که دردسترس نیست وما شدیدترین امیال را نسبت بچیزهائی داریم که فاقد آن هستیم. بخاطر نفع شخصی خود، نه بخاطر زیبائی، زندگی میکنند زیرا که بسیار خود پسند هستند و نفع شخصی، یك امر شخصی است و حال آنکه زیبائی یك خیرمطلق است، وبیشتر بی‌احتیاط هستند تا عفیف. وبسبب آزمودگیشان خیلی کم امیدواری دارند، زیرا حوادث غالباً ناگوار هستند وغالباً اوضاع روببدتری سیرمیکنند. بایادبود، بیشتر زندگی میکنند تا باامید چه مدتی که ازعمرشان باقیمانده کوتاهست وگذشته طولانی است لیکن امید مربوط بآینده است و یادبود راجع بگذشته. همین‌علت آنهارا پرحرف و یاوه‌گو میسازد ومدام ازآنچه برسرشان آمده سخن‌میگویند زیرا ازتجدید خاطره لذت میبرند... مبنای زندگانی آنها بیشتر برحساب استواراست تا بر احساسات اخلاقی زیرا حساب از نفع شخصی ناشی میشود واحساسات اخلاقی ازفضیلت وهمچنین پیرمردان دائماً آه وناله میکنند وشوخی‌وخنده را دوست نمیدارند، چه شکوه وزاری با خنده وشادی منافات دارد.

دولت وفرد

سیاست

درنظام طبیعت شهر مقدم برخانواده ومقدم برهرفردی است زیرا کل ضرورتاً بایستی مقدم برهریك ازاجزایش وجودداشته باشد زیرا بفرض اینکه کل، مثلاً بدن ازبین برود دیگرنه پا ونه دست جز اسماً وجود نخواهدداشت چنانکه گوئی یك دست سنگی است. زیرا دست جدا ازبدن وقطع‌شده‌دست اسمی بیش نخواهد بود. اینست که تمام اشیاء مورد استعمال و خواصی مخصوص بخود دارند بقسمی که هروقت خواص وموارد استعمال خود را از دست بدهند دیگر نمیتوان گفت که همان اشیاء بغیراز اسم وجود دارند. پس واضحست که درنظام طبیعت شهر مقدم برهرفردی است زیرا هرچند که هر

فردی درحال تجرد نمیتواند احتیاجات خودرا برطرف نماید ولی دراطاعت ازکل، مثل تمام اجزاء بچنین کاری قادر است واما کسی که نمیتواندهیچ چیز را با جامعه مشترك داشته باشد یا اینکه بچیزی احتیاج ندارد (چون خودش میتواند احتیاجاتش را بشخصه برطرف نماید) چنین کسی عضوجامعه نیست بلکه باید حیوان یا خدا باشد. همچنین در تمام افراد یك تمایل طبیعی به چنین همبستگی وجود دارد وکسی که نخستین بار باستقرار آن موفق گشت علت بزرگترین نیکی‌ها است : زیرا بشروقتی بدرجهٔ کمال خود نائل گشت عالیترین حیوانات است ووقتی هم که درحال تنهائی وبدون قاعده وقانون زندگی کرد، بدترین آنها خواهد بود.

پایان

چاپخانهٔ برادران فردین

فهرست

فلسفه برای مردم

تا کنون کتابهائی که راجع بفلسفه و عقاید معروف فلسفی جهان بزبان فارسی منتشر شده بیشتر جنبهٔ تخصصی داشته و برای اهل فن مفید بوده ومردم عادی کمتر توانسته‌اند ازعقاید فلسفی وسیر تحول فکری بشرمعلوماتی کسب کنند درصورتیکه اطلاع براین عقاید ازلحاظ بالا بردن سطح فرهنگ عمومی در درجه اول لزوم میباشد و ازهمین جهت تصمیم گرفته ایم از این پس شرح حال وفلسفه وآثارهریك ازفیلسوفان معروف جهان‌را که درزیر نام آنها برده‌میشود درفواصل کوتاهی ترجمه و منتشر سازیم بطوریکه بعد از انتشار بیست و چند مجلد که همه بیك قطع و یك شکل و یك چاپ خواهد بود خوانندگان عادی خواهند توانست یکدورهٔ کامل فلسفه را بزبان ساده مطالعه کنند و برسطح معلومات خود بمیزان شگفت‌آوری بیفزایند.

ترجمهٔ این کتابها را مترجم معروف آقای کاظم عمادی عهده‌دار شده‌اند و اینك پس از انتشار فلسفهٔ سقراط، افلاطون، ارسطو، اپیکور، مارك اورل مونتنی، بیکن، دکارت، لیبنیتس، پاسکال، اسپنوزا و ولتر درآتیهٔ نزدیك فلسفهٔ ژان‌ژاك روسو نیز توسط ایشان دردسترس خوانندگان قرار خواهد گرفت شرح حال وفلسفهٔ فلاسفه‌ایکه ترجمه وانتشار خواهد یافت از اینقرار است

سقراط ـ افلاطون ـ ارسطو ـ اپیکور ـ مارك اورل ـ مونتنی ـ بیکن دکارت ـ لیبنیتس ـ پاسکال ـ اسپینوزا ـ ولتر ـ روسو ـ دیدرو ـ شوپنهور ـ کانت ـ هگل ـ اوگوست کنت ـ رنان ـ تولستوی ـ کلود برنار ـ نیچه ـ برگسن

ما بیش ازاین درباره اهمیت این خدمت بزرگ حرفی نمیزنیم همینقدر سفارش میکنیم که مجلدات این دورهٔ مفید را بلافاصله بعد از انتشار تهیه کنید و خرید آنها را بدوستان خود نیز توصیه فرمائید

آنچه تا کنون منتشر شده :

سقراط ـ افلاطون ـ ارسطو ـ اپیکور ـ مارك اورل ـ مونتنی ـ بیکن دکارت ـ لیبنیتس ـ پاسکال ـ اسپینوزا ـ ولتر